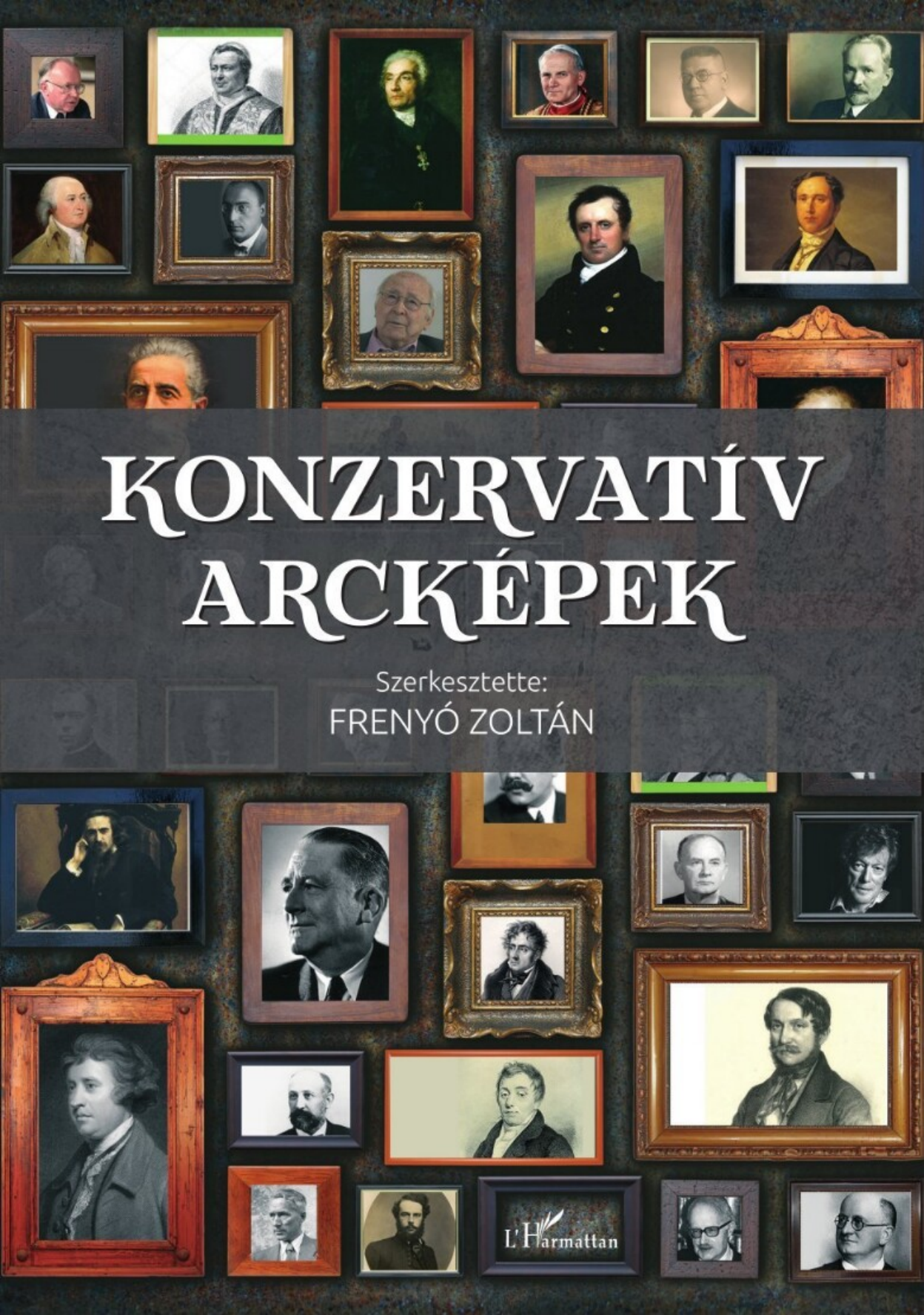


KONZERVATÍV ARCKÉPEK

Szerkesztette:
FRENYÓ ZOLTÁN

L'Harmattan

Szerkesztette
Frenyó Zoltán

KONZERVATÍV ARCKÉPEK

Szerkesztette
Frenyó Zoltán

KONZERVATÍV ARCKÉPEK

L'Harmattan Kiadó – TIT Kossuth Klub

Budapest, 2021

© L'Harmattan Kiadó, 2021
© Frenyó Zoltán, 2021
© TIT Kossuth Klub, 2021

A kötet szerzői:
Bán Mónika, Bárány Zsófia, Baranyi Tamás, Békés Márton, Birher Nándor, Buji Ferenc, Czopf Áron, Csejtei Dezső, Farkas Zoltán, Fejérdy András, Frenyó Zoltán, Gyorgyevics Miklós, Hankovszky Tamás, Hudy Árpád, Karácsony András, Klestenitz Tibor, Kovács Örs, Kuminetz Géza, M. Szebeni Géza, Nyirkos Tamás, Patkó Edina, Pető Zoltán, Pogrányi Lovas Miklós, Raffay Ernő, Strausz Péter, Szeiler Zsolt, Szilvay Gergely, Szűcs Olga, Tonk Márton, Turgonyi Zoltán, Vasas Géza, Vastag Andrea, Veres Ildikó, Vincze Krisztián, Zachar Péter, Zimányi Ágnes, Zsinka László

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email : diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél : (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

ISBN 978 963 414 837 1

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Korrektúra: Csinta Áron
Nyomdai előkészítés: Kovácsné Daróczi Annamária
A nyomdai munkákat a Prime Rate Kft. végezte, felelős vezető Tomcsányi Péter.

TARTALOM

Előszó (Frenyó Zoltán) 7
Edmund Burke (Pető Zoltán) 43
Joseph de Maistre (Nyirkos Tamás) 48
Louis de Bonald (Nyirkos Tamás) 53
François-René de Chateaubriand (Nyirkos Tamás) 58
Johann Gottlieb Fichte (Hankovszky Tamás) 63
Adam Müller (Czopf Áron) 71
Juan Donoso Cortés (Bán Mónika) 78
John Adams (Szilvay Gergely) 84
James Fenimore Cooper (Szilvay Gergely) 89
Orestes Brownson (Baranyi Tamás) 94
Henry Adams (Baranyi Tamás) 102
Emmanuel von Ketteler (Birher Nándor) 110
IX. Pius (Fejérdy András) 117
XIII. Leó (Zimányi Ágnes) 123
Giuseppe Toniolo (Fejérdy András) 131
François-René de La Tour du Pin (M. Szebeni Géza) 137
Albert de Mun (M. Szebeni Géza) 144
Frédéric Le Play (Kovács Örs) 151
Vlagyimir Szolovjov (Farkas Zoltán) 157
Konsztantyin Leontyev (Farkas Zoltán) 163
Vaszilij Rozanov (Farkas Zoltán) 169
Nyikolaj Bergyajev (Szűcs Olga) 175
Oswald Spengler (Csejtei Dezső) 179
Charles Maurras (Kovács Örs) 184
Maurice Barrès (Kovács Örs) 190
Othmar Spann (Karácsony András) 196
Carl Schmitt (Karácsony András) 200
José Ortega y Gasset (Csejtei Dezső) 204
Arnold Gehlen (Karácsony András) 209
Bruno Bauch (Pető Zoltán) 213
Edgar Julius Jung (Pető Zoltán) 221
Ernst Jünger (Hudy Árpád) 227
Hans Freyer (Pető Zoltán) 233

Gonzague de Reynold (Zsinka László) 239
Georges Bernanos (Kovács Örs) 247
Christopher Dawson (Pogrányi Lovas Miklós) 254
Thomas Stearns Eliot (Pogrányi Lovas Miklós) 258
Gilbert Keith Chesterton (Szilvay Gergely) 262
Hilaire Belloc (Pető Zoltán) 270
Heinrich Pesch (Zachar Péter) 276
Oswald von Nell-Breuning (Zachar Péter) 282
Johannes Messner (Strausz Péter) 288
Erik von Kuehnelt-Leddihn (Pető Zoltán) 293
Jacques Maritain (Turgonyi Zoltán) 298
Julius Evola (Buji Ferenc) 308
Karl Adam (Vincze Krisztián) 316
Russell Kirk (Pogrányi Lovas Miklós) 321
Michael Oakeshott (Szilvay Gergely) 325
Roger Scruton (Szilvay Gergely) 332
II. János Pál (Szeiler Zsolt) 337
Nicolás Gómez Dávila (Hudy Árpád) 343
Dessewffy Aurél (Bárány Zsófia) 348
Kemény Zsigmond (Pető Zoltán) 356
Asbóth János (Vasas Géza) 362
Concha Győző (Frenyó Zoltán) 370
Gróf Zichy Nándor (Raffay Ernő) 376
Prohászka Ottokár (Frenyó Zoltán) 382
Bangha Béla (Vastag Andrea) 389
Böhm Károly (Veres Ildikó) 395
Pauler Ákos (Zimányi Ágnes) 402
Horváth Sándor (Turgonyi Zoltán) 410
Brandenstein Béla (Veres Ildikó) 419
Schütz Antal (Kuminetz Géza) 426
Kornis Gyula (Vincze Krisztián) 435
Szabó Dezső (Pető Zoltán) 441
Huszár Károly (Klestenitz Tibor) 450
Ravasz László (Patkó Edina) 455
Tavaszy Sándor (Tonk Márton) 468
Bognár Cecil (Kuminetz Géza) 475
Németh László (Békés Márton) 483
Ottlik László (Pető Zoltán) 490
Barankovics István (Gyorgyevics Miklós) 495
Hamvas Béla (Birher Nándor) 501
Molnár Tamás (Turgonyi Zoltán) 509

Frenyó Zoltán

ELŐSZÓ

Egyszerre élünk az eszmék zűrzavarában és világosságában. Zűrzavarában, mert napjainkban számtalan nézet kavarog körülöttünk, talán több, mint valaha, amelyek egymással is jócskán összekavarodnak, s amelyeket láthatóan rengeteg tudatlan félreértés és tudatos félreértelmezés is kísér. És világosságában, mert hiszen akár jó ösztönnel és jó lélekkel, akár pedig fáradságos elmemunkával és kulturális, történelmi, filozófiai tájékozódással eljuthatunk annak felismeréséhez, hogy mindezek mögött végeredményben csupán néhány alapvető világnézet, mentalitás, ideológia, irányzat húzódik meg. Egy világnézet eszméi a történelemben megmutatkozhatnak a maguk tisztaságában, amikor azonban a közösségi élet színterére lépnek, mindig sajátosan, meghatározott körülmények között, a fennálló társadalmi valóság viszonylataiban nyilvánulnak meg. Amikor ezeket az eszmeköröket megkíséreljük fogalmilag megragadni, tudnunk kell, hogy történeti megjelenéseikben olykor erőteljesen módosult formákat ölthetnek.

Ezeket a szempontokat tarthatjuk szem előtt akkor is, amikor szemügyre vesszük a konzervativizmusnak, az újkor egyik nagy szellemi vonulatának eszmevilágát. A konzervativizmusról az utóbbi évtizedekben, ebben a történelmi korszakban érthetően egyre több szó esik nálunk. A tárgyról már számos fontos kötet és tanulmány napvilágot látott, ezeknek számbavétele itt nem feladatunk, a legtöbb vonatkozó munkát az olvasó megtalálja kötetünk hivatkozásaiban. A konzervativizmust teljes körűen és arányosan feldolgozó magyar monográfia megírása mindenesetre még a jövő szakmai munkájának gyümölcse lesz. A mai változó valóságban egy ilyen mű elkészítése egyszerre nehéz és időszerű feladat. Hasonlóakat mondhatunk azonban minden, a konzervativizmusra irányuló kutatásról és résztanulmányról is. A konzervativizmus meghatározása nem lehet befejezett, megközelítése azonban lehetséges, ha egyaránt szem előtt tartjuk alapvető eszméit, valamint történeti-politikai megjelenéseit. E bevezetésben erre vonatkozóan kívánunk néhány olyan tényezőt megemlíteni, amely véleményünk szerint szükséges a konzervativizmus megértéséhez. Maga a kötet, amelyet az olvasó a kezében tart, a konzervativizmus legfőbb képviselőinek pályáján és tanain keresztül konkrétan mutatja be, hogyan jelentkezett ez az általános mentalitás és értékrend teoretikusainak saját korában.

A elemi kérdés nyilvánvalóan maga ez: „Mi a konzervativizmus?" Úgy látszik, hogy ez a kérdés a konzervativizmus sajátos helyzetéből fakadóan erőteljesebb, sürgetőbb, ugyanakkor bizonytalanabb, végül heterogénabb választ feltételez, mint más világnézetek vagy ideológiák esetén. Nem véletlen, hogy számos konzervatív gondolkodó készített ilyen címmel számvetést vagy eszmefuttatást, illetve megkísérelte meghatározni, pontokba szedni, ismérvekben összegyűjteni felfogásának elengedhetetlen elemeit. Meg kell mondanunk azonban, hogy ezek az írások rendszerint szerzőjük saját felfogására, az általuk képviselt konzervativizmusra illenek, nem magára az egész konzervativizmusra. A konzervativizmus egyes válfajainak természetesen vannak közös vonásaik, hangsúlyoznunk kell azonban, hogy az egyes konzervatív irányzatoknak egyenesen a lényegükhöz tartozó sajátosságaik is vannak. Ennek megfelelően, ha szemügyre veszünk a konzervativizmusra irányuló különféle meghatározásokat, azt találjuk, hogy ezek nem lesznek egészen kielégítőek, teljesen megnyugtatóak, az egész eszmekört illetően kimerítőek. Teljes képet tudniillik csak akkor kapunk, ha a történelemhez fordulunk.

Mindenesetre figyelemre méltó, ahogyan néhány autentikus konzervatív szerző meghatározza vagy körülírja az eszmekört. Michael Oakeshott (1901–1990) ezt írja: „Konzervatívnak lenni tehát azt jelenti, hogy a jól ismertet előnyben részesítjük az ismeretlennel szemben, a járt utat jobban szeretjük a járatlannál, a ténylegest jobban a lehetségesnél, a korlátozott többet jelent nekünk a korlátlannál, a közeli a távolinál, az elegendő a bőségesnél, a megfelelő a tökéletesnél, és a mostani nevetés többet ér, mint az az üdvösség, mellyel az utópiák kecsegtetnek. A jól ismert emberi viszonyok és hűségen nyugvó kötődések előnyben részesítését a jövedelmezőbb kapcsolatok csábításával szemben, azt, hogy kevesebbre értékeljük a szerzést és a gyarapodást a megtartásnál, a meglévő ápolásánál és élvezeténél; azt, hogy a veszteség fölötti bánat erősebb az újdonság vagy az ígéret keltette izgalomnál. Konzervatívnak lenni annyi, mint képesnek lenni elbánni sorsunkkal, saját anyagi eszközeink szintjén élni, elégedettnek lenni a nagyobb tökéletesség híján is, mely az embernek és körülményeinek egyképpen sajátja."[1]

Russell Kirk (1918–1994) egyik munkájában a konzervativizmus hat alapelvét a következőkben állapítja meg: „Elsőként, a konzervatív gondolkodók általában azt vallják, hogy létezik egy olyan transzcendens morális rend, amelyhez meg kellene próbálnunk hozzáigazítani a társadalom működését. [...] Másodsorban, a konzervatívok támogatják a társadalmi folytonosság elvét. [...] Harmadsorban, a konzervatívok hisznek abban, amit talán az előírások elvének lehet nevezni. [...] Negyedsorban, a konzervatívokat a meg-

[1] Oakeshott, Michael: „Konzervatívnak lenni (1956)". *Holmi*, 2000/4. 390. = In Molnár Attila Károly (szerk.): *Politikai racionalizmus*. Budapest, Új Mandátum, 2001. 432.

fontoltság, a körültekintés vezérli. [...] Ötödikként a konzervatívok mindig figyelmet fordítanak a változatosság elvére. [...] Hatodikként a konzervatívok nagyon is tudatában vannak a tökéletlenség elvének."[2] Más írásaiban Kirk még más változatokat is szerepeltet. Kirk rámutat, hogy az általa említett alapelvek főleg a brit és az amerikai konzervativizmust jellemzik. Felfogása szerint a konzervativizmus nem okvetlenül elméletellenes, csak gondolkodása empirikus és pragmatikus alapú, s az absztrakt és doktriner elméletekkel áll ellentétben. Állítja, hogy a konzervativizmus nem rendszer és nem ideológia. Ez a vélekedése más korok konzervatív irányzataival nem esik egybe.

Anthony Quinton (1925–2010) szerint: „A konzervativizmus alapelveinek világos megértését nehezíti a konzervatívok többségének elméletellenes beállítottsága. [...] A konzervativizmus elméleti megközelítését illetően azt szeretném kiemelni, hogy mind vallásos, mind szekuláris formája az emberi természet tökéletlenségének belátásán alapszik." Ezután három elvben határozza meg a konzervativizmus lényegét: „Ezen jellemző alapelvek közül az első, a tradicionalizmus, a konzervatívoknak a fennálló szokások és intézmények iránti ragaszkodásában és tiszteletében ölt formát. [...] A második alapelv az organicizmus, mely a társadalmat egységes, szervesen fejlődő, rendezett, élő egésznek tekinti. [...] A harmadik alapelv a politikai szkepticizmus, az a nézet, hogy a politikai bölcsesség, vagyis az emberek életének megfelelő irányításához szükséges tudás nem elszigetelt gondolkodók elméleti spekulációiban lelhető fel, hanem a közösség egésze által felhalmozott társadalmi tapasztalatokban."[3] Jellemzését végül négy negatív meghatározással egészíti ki. Eszerint a konzervativizmus nem reakciós, nem a változatlanság híve, nem a totalitarizmus híve és nem abszolutista. A leírás szintén az angolszász konzervativizmusra irányul. Az eszme hasonló szellemű bővebb bemutatását olvashatjuk magyarul is Roger Scruton *Mi a konzervativizmus?* című tanulmányában.[4]

Korábban, egy egészen más helyzetben, a német konzervatív forradalom menetében[5] Albrecht Erich Günther (1893–1942) ezt írta: „A »konzervatív« alatt nem azt értjük, hogy ragaszkodunk a tegnaphoz, hanem hogy aszerint élünk, ami mindig érvényes."[6] Edgar Julius Jung (1894–1934), a jelzett áramlat egyik legfőbb teoretikusa az eszmét így írta le: „Konzervatív forrada-

---

[2] Kirk, Russell: Mi a konzervativizmus? In Magyarics Tamás (szerk.): *Amerikai konzervatív gondolkodók*. Budapest, Tudásközpont Tanműhely, 2017. 184–185; Kirk, Russell: The Idea of Conservatism. In *The Conservative Mind (1953)*. Washington, D. C., Regnery Publishing, 2001. 7th ed. 3–11.

[3] Quinton, Anthony: *A tökéletlenség politikája*. Pécs, Tanulmány, 1995. 14–20.

[4] Scruton, Roger: Mi a konzervativizmus? In uő: *Mi a konzervativizmus?* Válogatott esszék. Budapest, Osiris, 1995. 11–42.

[5] Vö.: Szalai Zoltán: „A »konzervatív forradalom« fogalma". *Kommentár*, 2019/2. 61–65.

[6] Günther, Albrecht Erich: „Wandlung der sozialen und politischen Weltanschauung des Mittelstandes". *Der Ring*, 4. 1931/22. 409. „Verstehen wir das Konservative nicht als ein Hängen an dem, was gestern war, sondern als ein Leben aus dem, was immer gilt."

lomnak nevezzük mindazoknak az elemi törvényeknek és értékeknek a felébresztését, amelyek nélkül az ember elveszíti kapcsolatát a természettel és Istennel, és amelyek nélkül nem lehet valós rendet felépíteni. Az egyenlőség helyébe itt a benső értékesség, a szociális érzés helyébe a tagolt társadalom helyes építménye, a mechanikus választás helyébe a vezető organikus kifejlődése, a bürokratikus kényszerek helyébe a valódi önigazgatás benső felelőssége, a tömeg boldogságának helyébe a nép személyiségének joga lép."[7]

Talán már ebből az utóbbi – részben ellenpontként megjelenő – megnyilatkozásból is látható, hogy a konzervatív eszme egyes elemei nem feltétlenül magától értetődőek minden képviselőjük számára. A konzervativizmus olyan markáns normarendszer, amelynek különböző történeti megjelenéseiben egyes elvek hangoztatása és mellőzése egyaránt lehetséges. Ilyen mindenekelőtt az ellenforradalom és a forradalom fogalma.[8] Az újkori politikai konzervativizmus a francia forradalommal szembeállított ellenforradalom jegyében született meg, viszont a weimari köztársaság mocsarából kiemelkedő, azzal szembehelyezkedő német mozgalom a konzervatív forradalom elvét képviselte. Hasonlóképpen lehet beszélni arról, hogy a konzervativizmus elvben a szerves (organikus) társadalmi fejlődés, a társadalmi folytonosság, a közösségi tapasztalat, a kipróbált intézmények, a bevett szokások, a hagyomány (tradíció) híve, ugyanakkor egyrészt a konzervativizmus egyáltalán nem „maradi", nem egyszerűen a régit akarja,[9] nem pusztán a *status quót* védi – amikor ilyenné válik, el is szakad eredeti eszméjétől –, másrészt és főleg a konzervativizmust helytelen lenne végérvényesen csupán a lassú reformok módszeréhez kötni, hiszen adódik a történelemben olyan helyzet, amikor értékrendjének érvényesítése erőteljes politikai fellépést és működést kíván.

Hasonló problémát jelent az a kérdés is, hogy mennyiben tekintendő, vagy sem a konzervativizmus ideológiának, mennyiben tartozik a lényegéhez a politikai aktivizmus, s mennyiben képes normarendszerét megvalósítani. Russel Kirk kinyilvánította, hogy a konzervativizmus nem ideológia, de ebben nincs feltétlenül igaza, mert amint egy eszme a társadalomban megjelenik, óhatatlanul ideológiává válik. Igaz, a kérdés egyrészt attól függ, mit értünk az „ideológia" kifejezés alatt, másrészt attól, hogy éppenséggel melyik konzervatív irányzatról van szó. Az „ideológia" mellett, mint már fentebb is olvashattuk, sokan a konzervativizmus állítólagos „elméletelle-

[7] Jung, Edgar Julius: Deutschland und die konservative Revolution. In uő (szerk.): *Deutsche über Deutschland. Die Stimme des unbekannten Politikers*. Nachwort. München, A. Langen – G. Müller, 1932. 380.

[8] Lásd Turgonyi Zoltán: Az ellenforradalmiság mint paradigma. In Pogrányi Lovas Miklós (szerk.): *Konzervatív reneszánsz az Egyesült Államokban*. Emlékkonferencia Russell Kirk halálának 20. évfordulója alkalmából. Budapest, Századvég, 2016. 217–239; uő: A fordító előszava. In Molnár Tamás: *Az ellenforradalom*. Budapest, Kairosz, é. n. (2005). 7–10.

[9] Megegyező bibliai elv: „Ne mondd: Miért van az, hogy a régi idők jobbak voltak, mint a mostaniak? Mert nem vall bölcsességre, ha ilyesmit kérdezel." (Préd 7, 10)

nességét" is emlegetik. Ilyen esetekben arról a jogos nézetről van szó, hogy a konzervativizmus ellene van az absztrakt és erőltetett társadalmi terveknek, az ezeknek megfelelő politikai racionalizmusnak és önkényes voluntarizmusnak. Ezekkel a fiktív „teóriákkal" szemben ugyanakkor nyilvánvaló, hogy – most mellőzve az „elmélet" fogalmának filozófiai megközelítését, az axiómák és a rendszer kérdését – a konzervativizmus rendelkezik a szó egyszerű értelmében vett elmélettel, jellegzetes eszmék és tanok együttesével, amit több mint két évszázados gazdag irodalma bizonyít.

Az „ideológia" kifejezés, mint ismeretes, több értelemben használatos, kezdve a szót megalkotó Destutt de Tracy „eszmetan"-fogalmától, Karl Marx „hamis tudat"-fogalmán át a jelenkor számos felfogásáig.[10] A kifejezés először abban az érdekes történelmi szakaszban kapott negatív felhangot, amikor Napóleon a vele szembehelyezkedő filozófiai írókat elítélőleg ideológusoknak nevezte.[11] Később a marxizmusban mint korlátolt csoport- és osztálytudatot, majd mint a politikai harchoz mégis szükséges tudatformát emlegették. Eltekintve az ideológiának e megjelenéseitől és értékeléseitől, szeretnénk röviden rámutatni a következőkre. Lehet, hogy az ideológia adott esetben elfed, torzít és gátol, de hasonlóképpen lehetséges, hogy műfaja szerint átalakulva helyesen képezi le az eszmét a politikum szférájában. Az ideológia nem eleve rossz képződmény, amennyiben úgy fogjuk fel mint az eszme és a praxis szükséges összekötő szintjét. A konzervatívokat a forradalmi és baloldali – „népboldogító", de önérdekű és erőszakos – ideológia riasztotta joggal, de az általános húzódozás az ideológiától hozzájárult ahhoz a régen felpanaszolt jelenséghez, hogy a hiteles konzervatív eszme hosszú időn át bizonyos terméketlenségre volt kárhoztatva. Az ideológia politikailag szervezett eszmekör, amely szükséges ahhoz, hogy az eszme a társadalomban hatékonyan megjelenhessék. A mozgalom nélküli és szkepticizmust valló konzervativizmus nehézségét jól tükrözi az a kép, amelyet Roger Scruton villantott fel egy nyilvános eszmecserében, amikor felvetette, vajon a baloldali jelszavak ellenében elegendő konzervatív buzdítás és mozgósítás volna-e az efféle groteszk felszólítás: „Tétovázz!"[12]

---

[10] Kennedy, Emmet: „»Ideologie« from Destutt de Tracy to Marx". *Journal of the History of Ideas*, Vol. 40. No. 3. 1979. 353–368; uő: *A Philosophe in the Age of Revolution. Destutt de Tracy and the Origins of „Ideology"*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1978.

[11] „Observations". *Journal de Paris*, 15. Pluviôse, IXme Année de la Republique. (4. Février, 1801.) No. 135. 815–817; *Le Moniteur Universel*, 21. Décembre, 1812. No. 356. 1408; a használt kifejezések: ideológusok, frazeológusok, nyomorúságos, absztrakt és homályos metafizikusok; lásd még Dierse, Ulrich: „Napoleons Ideologiebegriff". *Archiv für Begriffsgeschichte*. Vol. 22. No. 1. 1978. 30–89; Артем Александрович Кротов: „Наполеон и философская школа «идеологов» (Napoleon and Philosophical School of "Ideologists")". *Философские науки (Russian Journal of Philosophical Sciences)*, Том 62. No. 9. 2019. 88–104.

[12] „And if you think, what a slogan would be on the conservative side, it would be something like: 'Hesitate!'. And it doesn't work." („Douglas Murray in conversation with Roger Scruton". *The Spectator*, 8. May, 2019.)

A konzervativizmus értékrendjében állandó elvként tűnik föl a meghatározott társadalmi, állami, jogi és erkölcsi rendnek, a természetes elrendezettségnek az eszméje. Ezzel egybefonódóan a konzervatív mint szükséges tényezőt vallja a megfelelő fokú tekintély (autoritás), a társadalmi hierarchia fontosságát, hasonlóképpen az érdemelvűség (meritokrácia) érvényesítését a merő egyenlőségeszmével (egalitarianizmussal) szemben. Hasonlóképpen, a konzervatív elismeri a nemzet eszméjének mint szerves közösségnek s a patrióta lelkületnek az értékét. Ebben a tekintetben egyrészt eleve szemben áll a liberalizmus eszméjével – bár például E. J. Jung a nacionalizmust liberális irányzatnak tekintette –, másrészt a közöttük meglévő ellentét még jobban megmutatkozik azóta, hogy a liberalizmus korábbi, nemzeti keretek közötti szerveződéséből kilépve nemzeten kívüli és nemzetek feletti politikai, gazdasági és ideológiai erővé vált. A konzervatív becsüli a magántulajdont, de elveti annak liberális, individualista működtetését. A konzervatív értékeli az állam szerepét, de nem etatista, tiszteli a személyt mint egyént és egyben közösségi lényt. A konzervatív általában a civil társadalom és az állam bizonyos egyensúlyát tartja kívánatosnak.

A konzervativizmus minden vonatkozásban ellentétes a liberalizmus eszméjével. A konzervativizmus méltányolhatja a kapitalizmusnak azokat az elemeit, amelyek elősegítik az egyén és a közösség boldogulását, gyarapítják a nemzetgazdaságot, fejlesztik a civilizációt. Azonban a legélesebben szemben áll azzal a liberális kapitalizmussal, amelyben a tőkés rend létrejött, fennáll, s amely ennek a rendszernek ideológiai, politikai és gazdasági alapját adja és lényegét jelenti. Ennek megfelelően bírálja az individualizmus, a köztársaság, a szabad verseny elvét korról korra, ahogyan ezek időszerű problémákat jelentenek. Mindeközben időről időre megjelennek olyan vélekedések, amelyek a konzervativizmust a kelleténél közelebb hozzák a kapitalizmushoz.[13]

A nyugati politikai rendszerben a konzervatív pártok szükségszerűen súlyos problémákkal szembesülnek. A politikai folyamatok sokszor eredményezték már, hogy liberális–konzervatív kormánykoalíciók jöttek létre, ami önmagában teljes elvi képtelenség. A liberalizmus és a konzervativizmus gyakori nyugati politikai egybenövése – ami ekkor rögtön tükrözi is mindkét elv aktuális hamisságát – csak arra mutat, hogy ilyen esetben a liberális kapitalista politikai és gazdasági rendszer integrálta, magába olvasztotta, felhígította és a maga képére formálta a konzervatív erőket. Ez a *status quót* elfogadó, magát konzervatívnak nevező politikai irány nem tekinthető autentikus konzervativizmusnak. Ehhez kapcsolódó problémaként jelezzük,

[13] Igen félrevezető és megdöbbentő, ahogyan például Orbán Krisztián a konzervativizmus szempontjából – és illetéktelenül ennek nevében – nem lát semmilyen problémát a kapitalizmusban. Orbán Krisztián: Kapitalizmus. In Lánczi András – Molnár Attila Károly – Orbán Krisztián – Orbán Miklós: *Magyar konzervatív töprengések*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004. 149–162.

hogy az angolszász konzervativizmust illetően megkülönböztetendőnek tartjuk a konzervatív gondolkodók és a konzervatív politika esetét, bár rokon mentalitásuk is tetten érhető. Utóbbi – nagyjából a tory párt környezetében – a néhány egymást kiegészítő pártra tagolt uralkodó „politikai osztály" három évszázados konszenzusának keretein belül folytatta „udvarias" politikai szereplését, mialatt élvezte a belső politikai rend stabilitását és a brit birodalom „áldásait". Ebből látszik, hogy más a brit konzervatív szellem ragaszkodása az évszázadok óta kellemesen megszokotthoz, és más – teszem azt – egy közép-európai nemzet hagyomány- és normalitásigénye, miközben élet-halál harcot vív fennmaradásáért. Hasonlóképpen fontos szem előtt tartani, hogy a leginkább valláserkölcsi alapú, hagyományos konzervativizmus nem tévesztendő össze a XX. század harmadik harmadától fellépő, eredetileg amerikai álkonzervativizmussal, amely „neokonzervativizmus" néven – szemben állva a „paleokonzervativizmussal" – többnyire a liberális imperializmus és militarizmus képlékeny és agresszív elitista politikai ideológiáját szolgáltatja. A konzervativizmust tehát, mivel a történelem folyamán óhatatlanul különböző átalakulásokon és torzulásokon megy át, és szükséges változások kerékkötőjévé is válhat, nem kell abszolutizálni vagy idealizálni. Ráadásul azt is számításba kell venni, hogy konzervativizmus, szocializmus és liberalizmus nem feltétlenül fedi le pontosan és maradéktalanul a lehetséges társadalmi és politikai szemléletmódokat, mivel mindegyik a liberalizmus által diktált nagy újkori átalakulás menetében, az ebben tematizált kategóriák kereteiben született meg.

A liberalizmus, amelyből a modernitás kialakult, szakított a személy organikus s eredendően keresztény eszméjével, fokozatosan kialakította, majd uralomra juttatta az individuum, azaz az elszigetelt egyén eszméjét, és ezzel összefüggésben alapvetően átértelmezte a szabadság fogalmát. E szellemtörténeti fejlemény mögött mindenesetre az újkori polgárság, a tőkés társadalom ideológiája állt, amely a feudális társadalommal, illetve a középkori keresztény moralitással – például a kamatszedés tilalmával – szembefordulva követelte, majd megszerezte a gazdasági és politikai „szabadságot", vagyis amit ettől fogva jelentett: a korlátlanság. A liberalizmus mármost az a bűvészmutatvány, amely a kizárólag tőkés gazdasági és politikai érdekeket egyetemes értékekké transzponálta, s a szabadság elvét annak partikuláris gazdasági, politikai és morális síkja és érvénye helyett eredendő antropológiai, azon túlmenően pedig metafizikai eszmévé emelte. Az antikvitásban és a középkorban a „szabadság" csak egy volt az értékeket jelentő kifejezések hosszú sorában; központi fogalommá egyértelműen az újkori liberális ideológia tette. A szabadságról a legtöbb ember manapság is azt hiszi, hogy a legfőbb érték. Pedig a „szabadság" fölösleges, homályos és félreérthető szó. Félreérthető mivolta már abból is rögtön látszik, ha valaki megütközik fölöslegessé minősítésén. Ami benne valóban érték, az nevén nevezhetően a rossztól való függetlenség. A központi érték azonban a „helyes

élet" egyéni és közösségi szinten egyaránt, amely a rossztól való megszabadulást és a jóhoz való lekötést, az erény iránti elköteleződést egyaránt tartalmazza, tehát a meghatározatlansággal szemben helyes meghatározottságot jelent, amely azután a személyi és társadalmi identitást és elrendezettséget biztosítja.[14]

A liberális ideológia a politika színterén is hamis formákat eredményezett az utóbbi két évszázadban. Mindenekelőtt az államformáknak az újkorban közkeletű megkülönböztetése tűnik föl olyan kérdésként, amelynek kétséges lehet egyetemes érvényessége. Az általános felfogás a királyságot és a köztársaságot jelöli meg mint a két, egyáltalán lehetséges és egymással ellentétes államformát, ami az állam legmélyebb tartalmát tekintve tulajdonképpen formális és felszínes megkülönböztetésnek tetszik. A másik alapvető problémát a kormányformáknak bevett módon demokráciára és diktatúrára osztása tartalmazza. A nehézség részben a demokrácia lebegtetett és képlékeny eszméje, mert a demokrácia mint kormányforma tulajdonképpen megfoghatatlan képződmény. Összefüggésbe hozása az idealizált görög demokráciával az újkori polgárság célzatos ideológiai képzetalkotása. A köztársaság és a demokrácia újkori eszméi részleges erényeik mellett és előtt döntően a polgárság, erőteljesebben nevén nevezve a tőkésosztály, a burzsoázia, a fináncoligarchia gazdasági hatalmának biztosítására szolgáltak, mindenekelőtt a politikai hatalom instabilitásának intézményesítésével. Problémákat vet föl továbbá az újkor egyes rendszereinek diktatúraként való azonosítása, ezen belül már az is, ahogyan a *dictator* római magisztrátusának megnevezését felhasználták. A történelem már sokszorosan bemutatta, hogy a pártrendszeren alapuló parlamentáris demokrácia éppúgy tud „diktatúraként" működni, mint a totálisnak nevezett rendszerek, ráadásul tökéletesen képes kiszolgálni a liberális nagytőke kizárólagos érdekeit. Megjegyezhetjük végül e sorban, hogy a jelenkori királyságok – amelyek lényegében véve köztársaságok – a tulajdonképpeni királyság teljes karikatúráját jelentik, ezzel is hozzájárulva az újkor politika rendszereinek hamis mivoltához.

Az így kialakuló politikai kategóriákhoz, ezekhez az inadekvát alternatívákhoz konzervatív oldalról roppant nehéz megfelelően, kritikusan és építő módon kapcsolódni. A politikai konzervativizmus az úgynevezett „felvilágosodás" eszméire és a francia forradalom eseményeire való reakcióként jött létre a XVIII. század végétől kezdve. A győzedelmes liberalizmusnak, a társadalom teljes átszabásának (a rendek helyett osztályok létesítésének) s a XIX. századi kapitalizmus elmondhatatlan embertelenségeinek megtapasztalása óhatatlanul és érthetően kiváltotta egyrészt diametrális másik

[14] Bővebben lásd Frenyó Zoltán: A szabadság filozófiája és antik tanai. In Vincze Krisztián (szerk.): *A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei, VI.* Budapest, Szent István Társulat, 2019. 115–134.

végletként a kommunista szocializmust, másrészt a normalitás igényével fellépő konzervativizmust. A konzervativizmus azonban voltaképpen „politika előtti" természetű eszmekör, amely a modernitás előtt a civilizáció építésének magától értetődő és reflektálatlan valóságát jelentette. Az újkor fordulatával a létrejövő politikai konzervativizmust kényszerű önmeghatározásra szorították, olyan ellenséges, a szellemével ellentétes feltételek közepette, amelyek számára részlegességet és torzulást okoztak. A konzervatív eszme tehát a modernitásban a liberalizmus és a szocializmus mellett a kényszerű harmadik eszmekör, amelynek tulajdonképpen szélesebbnek kellene lennie, mint amilyenné az újkorban mindeddig válni tudott. Politikai szerepvállalása idején a párt kereteibe kényszerül, amely mint „rész" *(pars)* alapjaiban sérti a normalitás egészjellegét. Ezt a problémát tovább súlyosbítja a „párt" sajátos angol eszméjéhez képest a „párt" formális és torz kontinentális válfajának elterjedése. A történelem különleges jelensége, hogy az elmúlt két évszázadban a liberalizmus és a szocializmus volt képes megvalósított politikai rendszereket felmutatni, míg a konzervatív-keresztény világnézet és az ebből származó politikai filozófia kisebb politikai szerepektől eltekintve eszmei tanítás maradt. A megvalósított liberális és szocialista rendszerek életre hívói, a társadalmi mozgalmak velejárói tudniillik a szenvedélyek, az ösztönök, az erőszak, az érdek, a hatalom és a fegyverek voltak, és ezek kívül estek a konzervatív és keresztény gondolkodáson és közéleti magatartáson.

A problémáról egy évszázaddal ezelőtt Prohászka Ottokár így írt: „Tömegmozgalomról a kereszténységszocializmus alapján ezidőszerint nincsen szó, s hozzáteszem, nem is lesz mindaddig, míg a nagy munkástömegeknek – értem itt a kézimunkásokat éppúgy, mint a szellemi munkásokat – gazdasági érdekeit föl nem karoljuk azzal a radikalizmussal, mellyel azokat a szociáldemokrácia karolta föl. [...] Van azután nekünk még egy más nagy nehézségünk a tömegek megindítására nézve. A szociáldemokraták radikális egyoldalúsággal tagadnak meg minden kapcsolatot a fönnálló történeti renddel [...]. E sérthetetlen szuverenitás erejében szerveznek, diktálnak, átkoznak, vernek véresre, mert hát csak így lehet boldogulni. Mily elfogultság s mennyi fanatizmus az erőszakoskodásban! [...] Tömegmozgalmak indítására ennél kedvezőbb alap nincs. Ily környezetben lehet aztán a legroszszabb s legalacsonyabb szenvedélyeket fölszítani [...]. Ezek a piszkos tüzek, ezek az állati motívumok nem állnak a keresztény szocializmus rendelkezésére. Mi nem hízeleghetünk az ösztönöknek, s nem oldhatjuk le a lélekről a fegyelem s a forma mértékeit. Különben is tapasztaljuk, hogy az erkölcsi kultúra a tömegek feltüzelt s elkeserített lelkében mindig nagy akadályokra talál, s csak ha az elkeseredés a jobb állapotok megteremtése által tűnik, akkor számíthatunk valamiféle megértésre. A leromlott, otthontalan s fölszított embereknek érzékük sincs a lelki kultúra iránt; nekik előbb az ádáz munka s gond terhétől kellene megszabadulniok, hogy a szépet s nemeset

és jót magukban fölfödözhessék. A mi munkástömegeinknek hitélet, lelkiség, bensőség iránt csak akkor lesz érzékük, ha a szakszervezeti gyűlölködést s osztályharcot inspiráló nyomorúságon túllesznek."[15]

Az „ellenforradalmi" és a „jobboldali" eszme csekély hatékonysága foglalkoztatta Molnár Tamást, aki egyik könyvében így fogalmazza meg szándékát: „Fő célom annak vizsgálata, mi az oka az ellenforradalmi szerzők elhanyagolásának, valamint annak, hogy újra meg újra képtelennek bizonyulnak döntően befolyásolni korunk nagy politikai, társadalmi és kulturális eseményeit." Később megállapítja: „E könyv fő tétele szerint az ellenforradalom általános kudarcának oka az, hogy a konkréthoz ragaszkodik mind a tények, mind az emberi természet területén, s emiatt nélkülözi azon nyugtalan és türelmetlen társadalmi dinamikát, amely hajtóanyagot szolgáltatna a kitartó lendülethez."[16] Egyik cikkében Molnár Tamás a közelmúltról olyan látleletet adott, amely szerint a jobboldal azt hiszi, elégséges az igazságot kinyilvánítania, míg a baloldal a propagandát, a publicitást használja. A baloldal gátlástalan politikai pártokat hoz létre, míg a jobboldal többnyire csak ligát, mozgalmat, tömörülést. A baloldali irodalom terpeszkedik, a jobboldal általában elhanyagolja az eszmék világát.[17] Ez a jellemzés találó és részben ma is érvényes, mindamellett lényeges elmozdulás is történt, mert – röviden szólva – a konzervativizmus és a jobboldal már nemcsak liga, hanem párt is, amely tevőlegesen, a nélkülözhetetlen hatalommal kívánja elősegíteni a társadalomban a normalitás érvényesülését.

A leírt nehézségek a konzervativizmus sajátos félig meghatározottságából fakadnak. Fentebb említettük azt a kettősséget, amely szerint a konzervativizmus egyrészt eredendően nem ideológia, másrészt lehetséges és szükséges, hogy ideológiaként lépjen fel. Korábban szintén használtuk már a „világnézet" megjelölést a konzervativizmusról szólván.[18] Mármost vannak, akik a „világnézet" és az „ideológia" fogalmát szembeállítják egymással. A valóságban azonban véleményünk szerint e két jelenség között kölcsönösség, átalakulás és átjárás figyelhető meg. Fokozza a probléma tagoltságát, hogy ráadásul a konzervativizmus esetében a világnézet kérdé-

---

[15] Prohászka Ottokár: *Kultúra és terror.* „Lelki kultúra és tömegmozgalom" című fejezet. Budapest, Élet, 1918. 17–19; *Összegyűjtött Munkái.* 11. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1927. 242–243.

[16] Molnár Tamás: *Az ellenforradalom*, i. m. 12, 102.

[17] Vö.: Molnár Tamás: A jobboldal diagnosztikája. In uő: *Századvégi mérleg.* Budapest, Kairosz, 1999. 294–295.

[18] A „világnézet" *(Weltanschauung)* kifejezés először – sajátos értelemben – Immanuel Kantnál jelenik meg: *Az ítélőerő kritikája.* 26. §. Budapest, Akadémiai, 1979². 220. („világszemlélet"-ként fordítva); a világnézet fogalmáról lásd Meier, Helmut G.: *Weltanschauung.* Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs. Diss. Münster, 1967/70; Rohbeck, Johannes (Hrsg.): *Philosophie und Weltanschauung.* Dresden, Thelem, 1999; Kowalewicz, Michael Henri: *Übersetzungsprobleme des Begriffs „Weltanscahauung".* Archiv für Begriffsgeschichte. 55. 2013. 237–249; Noszlopi László: *A világnézetek lélektana.* Budapest, Szent István Társulat, 1937; Jánosi József SJ: *Világnézeti típuskutatás és filozófiai megalapozása.* Budapest, Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1934; Tankó Béla: „A világnézet problémája". *Theologiai Szemle,* VI. évf. 1–3. sz. 1930. 501–517.

se maga is kettős értelemben tűnik elő. A konzervativizmust egyrészt általános emberi mentalitásként, szemléletmódként és lelkületként fogjuk fel, amelynek értelmében az emberi természetben van bizonyos ragaszkodás a kipróbált és bevált megszokotthoz, valamint a természetes erkölcsi normákhoz és a társadalmi rendhez. Ebből a szempontból a konzervativizmus eleve adott reflektálatlan világlátást, látens „világnézetet" jelent. A konzervativizmus másrészt meghatározott eszmekörként újkori fejlemény, amely mint ilyen speciális világnézeti jelleget nyer és hordoz. Ezzel kapcsolatban föl kell vennünk azt a szempontot, amelyet leginkább Heidegger dolgozott ki a világnézet kérdésére és a „világ" fogalmának alakulására vonatkozóan.

Heidegger így világítja meg a világnézet felmerülésének kérdését: „A világ értelmezésének mind kizárólagosabb belegyökerezése az antropológiába, mely a XVIII. század végétől megindult, abban fejeződik ki, hogy az embernek az egészében vett létezőhöz való alaphozzáállása világnézetként lesz meghatározva. Ettől az időtől kezdve kerül ez a szó használatba. Amint a világ képpé válik, az ember helyzete világnézetként lesz megragadva. [...] Az újkor alapfolyamata a világnak mint képnek a meghódítása. A kép szó most az előállító létrehozás képződményét jelenti. Ezen belül az ember azért a pozícióért küzd, amelyben az a létező lehet, amely minden létező mértékéül és vezérfonalául szolgál. Mivel ez a pozíció világnézetként van rögzítve, felosztva és kimondva, a létezőhöz való újkori viszony a maga döntő kibontakozásában világnézetek vitájává vált, méghozzá nem tetszőleges világnézeteké, hanem csakis olyanoké, melyek az ember immár legszélsőségesebb alapbeállítódásait végső elszántsággal képviselték."[19]

A konzervativizmus tehát, míg egyrészt reflektálatlan látens világnézet, jobban mondva világszemlélet vagy világlátás, másrészt bekapcsolódva az újkor világnézeti harcaiba maga is világnézetté válik, s ekkor vagy az ideológianélküliséghez tartva magát „mérsékelt" konzervativizmus lesz végig a XX. században, vagy ideológiaként a XIX. század elejétől először autentikus módon az „ellenforradalom" híve, majd másutt, a XIX. században brit, a XX. században amerikai színtéren is a kapitalizmus egyik politikai irányzatává süllyed, végül a XX. században mint „konzervatív forradalom" is megjelenik. Az ideológiát mellőző mérsékelt konzervativizmus jelen van ugyan, de csak nagyon áttételesen tud érvényesülni a kapitalizmus keretei között. Az ideológiát felvállaló konzervativizmus részsikereket tud felmutatni, amennyiben megfelelt a restauráció szellemének, egészen más, nega-

[19] Heidegger, Martin: A világkép kora (1938). In uő: *Rejtekutak*. Budapest, Osiris, 2006. 85–86; lásd még uő: *A metafizika alapfogalmai*. Budapest, Osiris, 2004. Különösen: 1. §. 21–23. 42. §. 230–233. 64. §. 338–339. 68. §. 348–353; uő: Megjegyzések Karl Jaspers A világnézetek pszichológiája című művéhez (1919/21). In uő: *Útjelzők*. Budapest, Osiris, 2003. 11–48; Lengyel Zsuzsanna Mariann: „Rendszer és/vagy etika a magyar filozófiában. Világtörvény és appetitus". *Magyar Szemle. Új Folyam*, XXIX. 2020/5–6. 99–105. Különösen 100–102; Müller, Arnulf: „Weltanschauung. Eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff". *Münchener Philosophische Studien*, Neue Folge, Bd. 28. 2009.

tív értelemben, amennyiben elveit feladva belesimult a kapitalizmus pártrendszerébe, míg a konzervatív forradalom nyitott kérdést jelent, mindenesetre realitásával kapcsolatban leginkább utópikus jellegét szokták emlegetni.

Az önfeladó, a kapitalizmussal megalkuvó konzervativizmust leszámítva a konzervativizmus irányzatainak és korszakainak van közös normarendszerük, és ez erősebben egyesíti őket, mint azok a módszertani-taktikai megfontolások a reformra vagy a forradalomra vonatkozólag, amelyek mentén különböznek egymástól, mert ezek nem abszolút elvek, hanem történelmileg meghatározott, célravezetőnek vagy időszerűtlennek mutatkozó megoldások. A konzervativizmus elvébe tehát egyaránt belefér a megfontolt reformok folytatása és adott esetben például az államcsíny eszköze. Vannak olyan feldolgozások, amelyek a konzervatív forradalom mozgalmát nem veszik bele áttekintésükbe. Ebben az esetben egyszerűen arról van szó, hogy a szerző a mérsékelt konzervativizmust tekinti a voltaképpeni és egyetlen konzervativizmusnak, amely meglehetősen kényelmes, egyszersmind a konzervativizmust ártalmatlanná tevő álláspont.[20] A konzervativizmus tehát átfogó értékrend és társadalmi gondolat, amelynek – mint már kifejtettük – világnézeti, ideológiai, továbbá filozófiai és politikai tartalma, arculata, vonatkozásai és konzekvenciái vannak. A konzervativizmus nem filozófiai irányzat, mert maga nem filozófiai jelenség és rendszer – ilyen értelemben beszélhettünk „elmélet"-nélküliségéről –, hanem vannak filozófiai irányzatai; vannak olyan filozófiai irányzatok, amelyek adott korokban megfelelnek a konzervativizmus szellemének, bár ez a jelenség és összefüggés értelemszerűen nem mutat történeti folyamatosságot. S a konzervativizmus olyan, világnézeti jellegű szemlélet, amely meghatározott történelmi körülmények közepette politikai filozófiai irányzatokat, továbbá politikai mozgalmakat hozott létre.

„Európa már belekerült az utóbbi évszázadok legnagyobb szellemi válságába. […] A filozófia tébolya sorra megrendítette az elmékben az örök igazságokhoz való ragaszkodást, és szétmarta a szellemekben a nagy bizonyosságokat. […] Tagadták Istent, a bizonyosságot, az igazságot, az igazságosságot, az erkölcsöt. […] A kétségtől, a század negativizmusától megtépett lelkek számára megkíséreltük visszaállítani a nagy bizonyosságok vigaszát. Nem vitáztunk Isten és az erény felett; nem vitattuk a hazát és történelmét; nem vitattuk a tekintélyt és értékét; nem vitattuk a családot és erkölcsét; nem vitattuk a munka dicsőségét és a munkálkodás kötelességét."[21] Ezek a sorok, amelyeknek a helyzetleírása ismerősnek tűnhet a mai olvasó

[20] Lásd pl. Hahner Péter: A konzervativizmus. In Dévényi Anna – Gőzsy Zoltán (szerk.): *Eszmetörténet*. Pécs, Kronosz, 2017. 13–29. A tanulmány lényegében az angol konzervativizmusra szorítkozik. A szerző egyik állítása teljes képtelenség: „A konzervatívok minden hatalmat elnyomó természetűnek tekintenek." (27.)

[21] Salazar, António de Oliveira: *Békés forradalom*. Budapest, Athenaeum, é. n. (1942²). 219–220, 296.

számára is, nem számontartott konzervatív teoretikustól, hanem államférfitől származnak, s ez a körülmény egyszersmind sajátos súlyt is ad szavainak. António de Oliveira Salazar (1889–1970) beszélt így két híres, 1934-ben és 1936-ban megtartott beszédében. Salazar Portugália miniszterelnöke volt (1932–1968), akinek a vezetésével végül Portugália kikerült abból a káoszból, amelybe az 1908-as királygyilkosságot követően az 1910-es szabadkőműves puccs s az ezután beálló köztársaság (1910–1926) taszította.[22] A fegyveres lázadás 1910. október 3–5-én kezdődött. „A felkelők vezérhajója a lisszaboni Alcântara kikötőben horgonyzó Adamastor cirkáló volt."[23] Az Adamastor ágyúi 4-én dördültek el. Mondhatnánk: íme a recept 1917-re az Auróra cirkálóhoz.

E kritikus időkről Mihelics Vid *Az új Portugália* című könyvében többek közt ezt írta: „Bizonyára vannak még ma is sokan, akik csak fenntartással hisznek a szabadkőművesség bűneiben. Részben dajkamesének gondolják, amellyel nemzeti mozgalmak vezérei rémítgetik a tömeget. Nos, ami a portugál szabadkőművességet illeti, ennek cselekedetei aktaszerűen bizonyíthatók.[24] Semmi kétség sem férhet ahhoz, hogy 1908-ban a szabadkőműves páholyok parancsára ölték meg egyszerre I. Carlos királyt és Don Luis trónörököst. Öt évvel később a portugál »demokraták« mauzóleumot is állítottak a kivégzett gyilkosok hamvainak. A kettős merénylet után trónra lépő 18 éves Mánuelt 1910-ben államcsíny buktatta meg, amely ennek az évnek október 5-én kikiáltotta a köztársaságot. »Villámcsapás volt ez a be nem avatottak számára – jelentette ki akkor Furnemont a belga Nagy Oriens ünnepi ülésén. – Mi azonban, testvéreim, mi tudtuk [...] Mi birtokában voltunk e dicső esemény titkának.« Attól kezdve Portugália a folytonos forradalmak, a szinte hónaponként ismétlődő államcsínyek színtere. Papiroson ugyan az új rendszer messzemenően igyekezett keresztülvinni az államhatalmak szétválasztásának elvét, valójában azonban, minden liberalizmus és demokrácia megcsúfolásával, az uralmon levő párt diktatúrát gyakorolt a parlamenten keresztül. [...] Ha a portugál köztársaság szomorú korszakának 16 forradalma között akadtak is vígjátékszerűek, voltak nagyon komolyak és véresek is. A legborzalmasabb az anarchistáké 1921 októberében, amikor a köztársaság már-már szovjetté vált. Amilyen tragikusan festett a politikai helyzet, épp olyan tragikusra fordultak a pénzügyi és gazdasági viszonyok

---

[22] Wheeler, Douglas L.: „The Portuguese Revolution of 1910". *The Journal of Modern History*, Vol. 44. No. 2. 1972. 172–194. A különböző nézeteket képviselő munkákat lásd 172; lásd még uő: *Republican Portugal. A Political History, 1910–1926*. Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1978.

[23] Szilágyi István: *Portugália a huszadik században*. Budapest, L'Harmattan, 2015. 16.

[24] A szabadkőművesség szerepét szintén említi: Pándi Lajos: „A Salazar-diktatúra évei (1926–1961)". *Századok*, 121. évf. 1987. 6. sz. 1062; párhuzamos példaként említjük, hogy a szabadkőművességnek a spanyol köztársaságért folytatott teljes körű aktivitását külön fejezetben tárgyalja L. Nagy Zsuzsa: *Szabadkőművesség a XX. században*. Budapest, Kossuth, 1977. 115–117.

is. Általános csődben fulladozott az ország. Sokan készültek Portugália fölszámolására; idegen kezek nyúltak a gyarmatai felé."[25]

A köztársaságkori állapotokra jellemző, hogy ez idő alatt mintegy 16 anarchista terrorfelkelés támadt, s rövid ideje alatt 9 államfő és 49 miniszterelnök váltotta egymást. A teljes zűrzavarnak a hadsereg vetett véget, amely 1926. május 28-án magához ragadta a hatalmat. Az új rendben Salazar hamarosan, 1928-tól pénzügyminiszterként, majd 1932-től miniszterelnökként konszolidálta az államot. A gazdaságot elismert pénzügyi szakemberként, az államot a hivatásrendi állam koncepciójának jegyében s a fent említett „nagy bizonyosságokat" *(„grandes certezas")* deklarálva a *katolikus konzervativizmus* szellemében vezette hosszú évtizedeken keresztül. Salazar „Új Állam"-át *(Estado Novo)* liberális és szocialista oldalról máig a legmélyebb elítélés hangja kíséri, de az erre irányuló mai hazai konzervatív irodalom sem szentel neki figyelmet.[26]

Ez az egyetlen, de annál kritikusabb, drámaibb és jellegzetesebb, ugyanakkor a közgondolkodásban meglehetősen kevéssé emlegetett történelmi példa érzékeltetheti egyrészt magának az utóbbi két évszázadnak meghatározó történelmi tendenciáját, az úgynevezett köztársasági mozgalmak tulajdonképpeni tartalmát,[27] ehhez kapcsolódóan a világnézetek horderejét, másrészt a konzervativizmus keletkezésének és feltámadásának *egyik* forrásvidékét. Ebből is látszik, amire már korábban rámutattunk, hogy az újkori politikai konzervativizmus reakció. Reakció végeredményben magára a modernitásra, annak liberális és szocialista ideológiáira, mozgalmaira és rendszereire. Ez elvileg az egész konzervatív szellemre jellemző, de élesen a konzervativizmusnak a XIX. századi francia ellenforradalmi kibontakozásában, majd egy évszázaddal később, a XX. századi német forradalmi mozgalmában mutatkozik meg talán a legjobban.

Bár a konzervatív jellegű gondolkodásnak vannak XVI–XVII. századi, a „protokonzervativizmus" név alatt emlegetett előfutárai, nem kívántuk velük kötetünket növelni. A konzervativizmus atyjaként Edmund Burke (1729–1797) angol gondolkodót szokás számon tartani, aki a francia forradalommal szembeni fenntartásait *Töprengések a francia forradalomról* (1790) című művében fejtette ki. A XIX. század elején a felvilágosodás és forrada-

---

[25] Mihelics Vid: *Az új Portugália*. Budapest, Franklin, 1938. 17–18; lásd még Mihelics Vid interjúját Salazarral: „Szemtől szembe Salazarral. A portugál kormányfő nyilatkozik a Nemzeti Újságnak a diktatúráról, a totális és a rendi államról és a kisnépek hivatásáról. Másfél óra a São Bento-palotában". *Nemzeti Újság*, 1937. július 4. 6–8. Újraközölve: in Frenyó Zoltán (szerk.): *Eszmék és tények*. A Mihelics Vid halálának 50. évfordulójára rendezett Emlékkonferencia előadásai & Mihelics Vid írásai. Budapest, Barankovics István Alapítvány – Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Gondolat, 2020. 241–253.

[26] A második világháború előtti magyar szakirodalmat feldolgozta Pál Zsombor Szabolcs: *Portugália magyarországi megítélése a két világháború között*. Budapest, Göncöl, 2018.

[27] Vö. pl.: Kun Miklós: „A baloldali szabadkőművesség mint ideológia és szervezeti keret a XIX. század közepén". *Századok*, 113. évf. 1979. 5. sz. 791–826.

lom elleni szellemi áramlat vezető francia gondolkodói: Louis de Bonald (1754–1840) filozófus és politikus, aki a természettörvény és a természetjog alapján nyugvó és a kereszténység szellemében működő organikus társadalomban látta Európa megújulását. Joseph de Maistre (1753–1821) író és diplomata, a királyság és a katolicizmus híve, aki a forradalmi megrázkódtatásokat az isteni világterv részeként a megtisztulás és a megújulás kezdeteként értelmezte. François-René de Chateaubriand (1768–1848) író és politikus, a francia romantika elindítója, a *Conservateur* című lap egyik szerkesztője, akinek *A kereszténység szelleme* (1802) című műve kora számára szinte újra felfedezte a kereszténységet, s bemutatta annak szellemi, erkölcsi, művészi, szociális és civilizatorikus erejét.

A kötet arcképein keresztül az olvasó nyomon követheti, ahogyan ezután a konzervativizmus francia, német, orosz, angol területen, illetve egyházi vonalon továbbfejlődött. Ez a gondolkodás a XX. században különböző elágazásokkal folytatódott. Az 1920-as években német területen, a később „weimari"-nak nevezett köztársaság kaotikus, kiszolgáltatott, dekadens és kilátástalan viszonyaiból bontakozott ki az úgynevezett „konzervatív forradalom" eszméköre. Alkotóinak gondolatvilága természetesen ekkor is szemben állt a liberalizmussal és a szocializmussal, ugyanakkor nem osztották teljesen a korábbi konzervativizmus szellemét sem, és általában véve megkülönböztették felfogásukat a szélsőjobboldali politikai eszméktől. Korábban idéztük E. J. Jung megállapítását a konzervatív forradalomról mint az elemi értékek visszaállításának igényéről. Hermann Rauschning 1941-es sorai szerint annak idején a konzervatív forradalom a fennálló politikai rendszer teljes megfordítását jelentette.[28] A „konzervatív forradalom" kifejezés még a XIX. század közepére nyúlik vissza, a szóban forgó mozgalom során is előfordult, tudományos terminussá Armin Mohler (1920–2003) *A konzervatív forradalom Németországban, 1918–1932* című, 1950-ben megjelenő s azóta számos kiadást megérő alapvető művével vált.[29] Megjegyezzük, a szerzőt egyes kritikusai mítoszképzéssel vádolták.[30] A konzervatív forradalom kérdésével behatóan nálunk mindezidáig Karácsony András és

[28] „Die völlige Umkehrung der bisherigen politischen Richtung." Hermann Rauschning: *Die konservative Revolution.* New York, Freedom Publishing Co., 1941. „It is the complete reversal of the existing political course." Uő: *The Conservative Revolution.* New York, G. P. Putnam's Sons, 1941. 92.

[29] Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918–1932.* Grundruß ihrer Weltanschauungen. Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1950; Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918–1932.* Ein Handbuch. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. 3. Aufl. 1989; Mohler, Armin – Weismann, Karlheinz: *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918–1932.* Ein Handbuch. Graz, Ares Verlag, 2005; a „konzervatív forradalom" kifejezés első alkalmazása: *Die Volksstimme* című berlini újság, 1848. május 24. A fogalom történetét lásd Mohler, i. m. Darmstadt, 1989. 9–11.

[30] Breuer, Stefan: „Die konservative Revolution. Kritik eines Mythos". *Politische Vierteljahrschrift,* 31. 1990/4. 585–607.

Csejtei Dezső foglalkozott.[31] A konzervatív forradalom nem egységes mozgalom volt, a neve alatt tágabb, lazább szellemi légkört, azon belül szűkebb csoportokat kell elképzelni. Monográfiájában Armin Mohler mintegy 370 nevet sorakoztatott fel, amelyeket öt nagy csoportra osztott *(die Völkischen, die Jungkonservativen, die Nationalrevolutionäre, die Bündischen, das Landvolk).* A konzervatív forradalom általános szellemi köréhez tartozott többek közt Ludwig Klages, Leopold Ziegler, Werner Sombart,[32] Oswald Spengler, Bruno Bauch, a mozgalom egyes köreihez Arthur Moeller van den Bruck,[33] Hans Freyer, Ernst Jünger, Edgar Julius Jung, Carl Schmitt, Othmar Spann, Hans Eibl.

A konzervativizmus leírása során szólnunk kell ezek után arról, hogy ez az eszmevilág milyen viszonyt alkot a vallással, közelebbről a kereszténységgel. Erre vonatkozóan első pillantásra látszik, hogy mind képviselői, mind értékelői között egyformán megoszlanak a vélemények. Világnézettől függően sűrűn előfordulnak egyrészt olyan vélekedések, amelyek szerint e két eszmekör élesen és elvileg elválasztandó egymástól, másrészt vannak olyanok, akik szerves egységüket, összetartozó jellegüket akarják láttatni. Úgy véljük, az olyan jellegű vélekedés, amely szerint a konzervativizmus lényegéhez tartozik a keresztény szellem, illetve a kereszténység lényegében konzervatív jellegű szemlélet, félrevezető kérdésfelvetés, mert elvéti mindkét eszme természetét. A problémáról röviden szólva azt lehet mondani, hogy két külön képződményről van szó, mindazonáltal tényszerűen ki lehet mutatni, hogy – bár vannak egymással összeegyeztethetetlen vonásaik –, egymással erős átfedést mutatnak. Ez a szoros érintkezés megmutatkozik értékrendjükben, történelmi-társadalmi helyzetükben és politikai magatartásukban egyaránt.

Bár eltérő alapállásból nyilván minden vitatható, konzervatív és keresztény szempontból kétségtelennek látszik, hogy alapvető értékrendjük a normalitásra irányul, s ennek fő eszméiben megegyeznek egymással. Az egy-

---

[31] Karácsony András: „A konzervatív forradalom utópiája a két világháború közötti Németországban". *Századvég,* 2005/1. 69–104; Csejtei Dezső: Exkurzus: a „konzervatív forradalom fogalmáról". In Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2009. 282–299.

[32] Igen szimptomatikus, hogy nálunk miért az értékmentesség elvét valló kozmopolita Max Weber a legismertebb gazdaságtörténész és szociológus, és miért ismeretlen és kiadatlan magyarul a katolikus Werner Sombart (1863–1941) óriási életműve a maga átfogó gazdaságelméletével és kapitalizmusképével. Sombart, Werner: *Der moderne Kapitalismus* (1902), *Der Bourgeois* (1913), *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911), *Die Ordnung des Wirtschaftslebens* (1924), *Die drei Nationalökonomien* (1930), *Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft* (1939), *Der Katholizismus als Kultureinheit* (Synopsis, 1948); magyarul: *A szocializmus és a szociális mozgalom.* Budapest, Grill, 1908; Werner Sombart munkásságát egy szóval sem említik az alábbi, összefoglaló igényű monográfiák: Mátyás Antal: *A polgári közgazdaságtan története.* Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979; Kulcsár Kálmán: *A szociológiai gondolkodás fejlődése.* Budapest, Akadémiai, 1971².

[33] Schlüter, André: *Moeller van den Bruck: Leben und Werk.* Köln, Böhlau, 2010; Weiß, Volker: *Moderne Antimoderne. Arthur Moeller van den Bruck und der Wandel des Konservatismus.* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012.

oldalú liberalizmus individualizmusával és végletes szabadságfelfogásával szemben mindkettő egyén és társadalom kölcsönös viszonyát képviseli. A nem liberális, hanem tradicionális természetjog alapján állnak, a társadalmi realizmus hívei, vallják a hagyományos erkölcsi rend, a társadalmi és állami rend elvét, az igazságosság érvényesülésének kívánalmát, a közjó értékét, egyben a személy autonómiáját és méltóságát. Szeretnénk itt rámutatni arra, hogy ellentétben az úgynevezett „európai értékek" – mindenekelőtt a szabadságjogok – jelenkori hangoztatásával, valójában az itt felsorolt eszmék jelentik a tulajdonképpeni európai értékeket, az európai civilizációt megalapozó és lehetővé tevő elveket. A konzervativizmus normalitása ennyiben egyszersmind egyértelműen visszautal Európa keresztény eredetére. Tanaik világát tekintve – ha tartalmilag nem is, de formájukat illetően – természetesen már eltéréseket láthatunk, hiszen míg a kereszténység, különösen a katolicizmus, amely itt elsősorban számításba jön, páratlanul kifejlett tanrendszert mutat fel dogmatikájában és katekizmusában,[34] addig a konzervativizmus rendszerint „csak" általános irányelveket tart fönn a szellemi és a közösségi életben.

A konzervativizmus és a kereszténység, közelebbről a katolicizmus újkori társadalmi és politikai helyzete szintén nagy hasonlóságokat, azokon belül részleges sajátosságokat mutat. A konzervativizmus esetét korábban már röviden vázoltuk. Ami a kereszténységet illeti: vallás, állam és társadalom egységének újkori széttörését követően a kereszténység arra kényszerült, hogy az egyháznak a világban elfoglalt helyét teljességgel újragondolja, és kialakítsa viszonyát a politikum önállóvá és ellenségessé váló szférájával. Ebben a helyzetben lépett színre a politikai katolicizmus, és merült fel az egyház politikai szerepvállalásának kérdése. Az egyháznak küldetése, hogy a társadalomban jelen legyen, s hitbéli és erkölcsi tanait érvényesítse, de a szekuláris politika idegen terep a számára, amelyben kényszerű önmeghatározásokkal van jelen. („A világ fiai a maguk módján okosabbak a világosság fiainál." Lk 16,8)

Ennek megfelelően jöttek létre politikai irányzatai s a koreszmék vonatkozásában megformálódó történelmi mozgalmai: a katolikus konzervati-

[34] Máig a legjobb: Schütz Antal: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere, I–II.* Budapest, Szent István Társulat, 1921[1], 1937[2], 1947[4]; Denzinger, H. – Hünermann, P. (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai.* Bátonyterenye–Budapest, Örökmécs – Szent István Társulat, 2004. (=DH); *A Katolikus Egyház Katekizmusa.* Budapest, Szent István Társulat, 2002; lásd még Frenyó Zoltán: A keresztény filozófia mint „Nagy Elmélet" a *Caritas in Veritate* kezdetű enciklika tükrében. In Bakos Gergely (szerk.): *Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről.* Budapest, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2012. 57–64. = Frenyó Zoltán: *Korforduló́n.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, 2015. 65–72.

vizmus, liberális katolicizmus, illetve katolikus liberalizmus,[35] szociális katolicizmus, keresztényszocializmus, hivatásrendiség és kereszténydemokrácia. A kereszténység egyik sem, de több-kevesebb sikerrel mindegyikben jelen van, és valamelyest érvényesül. E létrejövő nagy keresztény áramlatok sokszorosan átjárták egymást, s eltérő feltételekkel és eszközökkel hasonlóra törekedtek: céljuk egyén és közösség megbomlott kölcsönös viszonyának helyreállítása és érvényesítése volt. Ezen áramlatok egymásnak részben kortársai és végeredményben ugyanannak a kibontakozó keresztény társadalmi tanításnak az adott történelmi feltételek közepette megnyilvánuló formái voltak.

Ellentétek tudniillik nem annyira a tárgyalt keresztény irányzatok között, mint inkább kereszténység és szocializmus, kereszténység és liberalizmus, kereszténység és totalitarianizmus, kereszténység és demokrácia között húzódnak. Ahogy a kereszténységszocializmus az ateista szocializmussal, a hivatásrendiség (a hivatásrendi/korporatív tagozódás elve az osztálytagozódással szemben) a liberalizmussal és a kollektivizmussal kelt versenyre, a kereszténydemokráciának hasonlóképpen üzenete volt a népi demokráciával és a szociáldemokráciával szemben, és üzenete van a kiüresedett, profán, formális és a liberális nagytőke pusztítását tökéletesen kiszolgálni képes parlamentáris demokráciával szemben. A kereszténység tanítását és a polgári demokráciát ráadásul elvi különbségek választják el a hatalom értelmezésének és a népszuverenitásnak döntő kérdésében. A keresztény politikai gondolkodás szerint tudniillik a hatalom forrása nem a nép, hanem ez „Istentől a népen át" létesül. Az egyház szemében az egyes rendszerek mint fennálló képződmények rendelkeznek bizonyos értékekkel, ez azonban, ahogy az egyes rendszerek abszolutizálását, úgy a rendszerek relativizálását sem jelenti, mert különbözést mutatnak a keresztény szociáletika érvényesítése szempontjából.

Konzervativizmusnak és katolicizmusnak mint helyes felfogásban utópiaellenes gondolatkörnek közös problémája továbbá az eszméiknek megfelelő társadalom érvényesítésének nehézsége. Erre a konzervativizmusról szólván már utaltunk, s a kereszténység oldaláról nézve hasonló helyzet fogad. Az antiklerikális ellenséges ideológiák, a liberalizmus és a szocializmus az újkor politikai történetében valóságos államrendszereket hoztak létre, s ezzel párhuzamosan ellehetetlenítették a keresztény szellemű, az egyén és közösség kölcsönös viszonyán alapuló társadalmi berendezkedést. Miközben az egyház szakadatlanul szembesül a megfelelő társadalmi és állami rendszer hiányával, s erőteljesen felmerül a keresztény társadalmi taní-

[35] Prohászka Ottokár: „A liberalizmusban felnevelt keresztények, a katholikus liberálisok [...] öntudat, gerinc s tiszta látás tekintetében szitáló kő, sár és vályog, melyből falat építeni s ellenállást fejleszteni nem lehet." A katholicizmus ideáljai alapjai a katholikusok egységének (1922). *Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái.* 13. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1927. 270.

tás érvényesítésének igénye, az egész történelmi periódusban nyitott kérdés marad, hogy az egyház miképpen tud hozzájárulni a kívánatos társadalmi rend realizálásához olyan feltételek közepette, amelyek nem az ő természetéből, hanem a modernitás antropocentrikus ideológiájából erednek.

Ehhez kapcsolódó közös problémája végül a két tárgyalt gondolatkörnek az ideológia és a politikai mozgalom kérdése. A konzervativizmus esetét és dilemmáját korábban igyekeztünk már megvilágítani. Ami a katolicizmust illeti, politikai magatartásának intenzitása részben belső, részben külső tényezők miatt történelmileg változó ugyan, de az elvieket tekintve – az értelmezések hangsúlybeli különbségein túl – végeredményben állandó és messzemenően kidolgozott. A kereszténységnek először is van transzcendens dimenziója. Ahogyan a Diognétosz-levél írta a III. században: „A keresztények a világban vannak, de nem e világból valók."[36] Ami a keresztény politika mibenlétét illeti, a következőket tarthatjuk szem előtt. Az antikvitásban a „politikai teológia" (görög: *theologia politiké*, latin: *theologia civilis*) a vallásfilozófiának az a szerves része, ágazata volt, amely a vallás közéleti érvényesítését igényelte az állami, társadalmi és erkölcsi rend fenntartása érdekében. Ezt a nézetet a legjelentősebb gondolkodók egyöntetűen vallották. A politikai katolicizmus újkori születése idején a politikai teológia problematikája újjáéledt; a diszciplína nem, de a tematika markánsan megjelent. Míg a szekuláris felfogás (Feuerbach, Proudhon, Marx, Bakunyin) a társadalmi és politikai problémák megoldását az ember „emancipációjában", vallás alóli „felszabadításában", a teológia és a politika szétválasztásában látja, addig az ellenforradalom teoretikusainál (De Bonald, De Maistre, Donoso Cortes) a forradalom szülte válság rámutat arra, hogy a teológia és a politika egyesítésére, összefonására van szükség. Mivel azonban az egyház egyaránt el akarja kerülni a társadalmi közömbösség és a közvetlen politikai akció végleteit, később megmutatkozott, hogy a politikai teológia egyre inkább a közvetlen politikai cselekvéshez közelít, és így nemkívánatossá válik. Ennek értelmében határolódott el az egyház mind az *Action française*-től,[37] mind az úgynevezett felszabadítási teológiától.[38]

A Katolikus Egyház Katekizmusa (1997) egyfelől leszögezi: az egyháznak nem tartozik a küldetéséhez, hogy összekeveredjék a politikai közösséggel, másfelől viszont kinyilvánítja, hogy minden polgárnak részt kell vennie a közjó előmozdításában és a közéletben; az egyháznak feladata, hogy előmozdítsa a polgárok politikai szabadságát és méltóságát, s hogy ítéletet mondjon a politikai rendszerre vonatkozó dolgokról; az egyháznak joga,

[36] Migne, J-P. (szerk.): *Patrologia Graeca*. II. köt. Paris, 1857. 1175–1176; Vanyó László (szerk.): *Apostoli Atyák*. Budapest, Szent István Társulat, 1980. 372.

[37] *Decretum Damnatur quaedam opera Caroli Maurras et ephemerides L'Action Française*. 29. decembris 1926. Acta Apostolicae Sedis, Annus XVIII. Vol. XVIII. Num. 13. Romae, MDCCCCXXVI. 529–530.

[38] Hittani Kongregáció: *Libertatis nuntius* (1984). DH 4730–4741; Hittani Kongregáció: *Libertatis conscientia* (1986). DH 4750–4776.

hogy e téren használjon olyan eszközöket, amelyek összhangban vannak az evangéliummal; s a hívő emberek feladatához tartozik, hogy a társadalmi, politikai és gazdasági viszonyokat a katolikus tanítás szerint rendezzék.[39] Hasonló szellemben tette közzé irányelveit a Hittani Kongregáció *A katolikusok részvétele és magatartása a politikai életben* címmel.[40] Történeti hullámzásoktól függetlenül a kereszténység alapvető magatartása a világgal szemben az ókeresztény kortól máig nem a nem azonosulás és az azonosulás helyetti középút követése, hanem a nem evilágiság és az evilágiság szintézise. Az egyház és a keresztény szemlélet egyfelől elítéli mind a társadalmi közömbösséget, mind a politika abszolutizálását, másfelől felöleli mind a világon túlra tekintést, mind pedig a közösségi és politikai aktivitást. Nem puszta aránytartásról és egyensúlyozásról van tehát szó, hanem lényegi szemlélet kétirányú megnyilvánulásáról.

A fentiek értelmében azt lehet mondani, hogy a kereszténység egyrészt nem ideológia, mert nem közvetlen politikai üzenetként kíván megjelenni, hanem vallási, azon belül társadalmi és erkölcsi tanításán keresztül akarja követőit a helyes közéleti cselekvésig eljuttatni, másrészt azonban gondolatvilágának és jelenlétének elkerülhetetlenül van közvetett ideológiai jellege és szerepe. Ez az alapállás hasonlatos a konzervativizmus némely válfajához, a konzervativizmus azonban esetenként korlátok nélkül képes kifejezetten politikai ideológiaként is fellépni. Értékrendjük alapján és hasonló történelmi helyzetük miatt – mint láthattuk – természetes módon találkozhatnak, erőfeszítéseik összeérhetnek, a gyakorlatban kapcsolódhatnak. Összefűzi őket eredetileg forradalomellenességük, liberáliskapitalizmus-ellenességük, részben a merőben formális parlamentarizmusellenességük, a túlhajtott modernitással szembeni kritikájuk. A katolicizmus társadalmi tanításának közvetett jellege és más tényezők miatt ugyanakkor előfordul, hogy hívei tétova, naiv vagy elvétett tájékozódással destruktív és demagóg politikai irányokhoz kapcsolódnak. A modernitás esetében különbségek is kitapinthatók, mert a konzervativizmus a modernitás teljes tagadása, az egyház esetében viszont arról van szó, hogy a kereszténység nem helyezi a „szívét" a modernségbe, hanem – értékeit elfogadva, elfogadhatatlan vonásait bírálva – át akarja hatni és alakítani azt. A keresztény világnézet „a régit és az újat" (Mt 13,52) értéke szerint elviekben egyaránt felkarolja. Megjegyezzük még, hogy ámbár a konzervativizmus általában elismeri a transzcendens dimenzió primordiális létét, vannak olyan konzervatív, jobban mondva tradicionális irányzatok is, amelyek tételezett és posztulált „őshagyományt" megcélozva és előtérbe állítva, s a kereszténységet jó eset-

[39] *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (1997). Budapest, Szent István Társulat, 2002. 898–899, 1897–1927, 2244–2246.

[40] *A katolikusok részvétele és magatartása a politikai életben.* 2002. IX. 24. Aláírók: Joseph Ratzinger, Tarcisio Bertoni.

ben ebbe helyezve világnézetüket a kereszténységen kívül, innen vagy túl rögzítik. Ekkor tradicionalizmus és kereszténység között szigorúan nézve nyilvánvalóan meg nem felelés áll be, amelyet a gyakorlati és ideológiai kérdések rokon megközelítése oldhat fel bizonyos mértékig.

A konzervativizmus jellemzésénél igyekeztünk megmutatni azt, hogy ennek többféle autentikus fajtájáról is beszélhetünk, egyúttal pedig azt, hogy kialakulhatnak olyan szellemi és politikai körök – teszem azt, például Benjamin Disraeli két konzervatív párti, a brit érdekek szerint „konzervatív" kormánya[41] –, amelyek nevükben konzervatívok, de annak lényegét nem képviselik, s ez igen félrevezető és káros fejlemény a konzervativizmus ügyére nézve. Eme nem autentikus konzervativizmushoz képest azonban – mert azért ez mégiscsak szembeszökő – talán még nagyobb problémát jelent az álkonzervativizmus esete, amikor konzervativizmusnak könyvelnek el olyan ideológiákat, amelyek tulajdonképpen ellentétesek az igazi konzervativizmussal.

Ennek a jelenségnek a mintapéldája Mannheim Károly (1893–1947) munkásságának megítélése, akit nemegyszer a konzervativizmus jeles személyeként szoktak bemutatni. Minden ellenkező beállítás, felsorolás, *A konzervativizmus* című munkájának[42] emlegetése ellenére azonban le kell szögeznünk, hogy Mannheim Károly nem konzervatív gondolkodó, hanem a – jellemzően főleg német – konzervatív gondolkodást kutató, azt megragadni, megérteni, tetten érni kívánó szociológus. Mégpedig annál kevésbé konzervatív, mivel nem derogált neki, hogy annak idején a kommün bukása után Kun Bélától átvegye a Tanácsköztársaság pénztárának egy részét abból a célból, hogy segítse a proletárdiktatúra fontos szereplőinek Bécsbe menekítését.[43] Erre az eseményre és erre a kapcsolatra világít rá a következő tanulságos visszaemlékezés is: „1932 tavaszán Lukács György jött Berlinből Frankfurt am Mainba, hogy előadást tartson. [...] Az előadást a Kant-Társaság rendezte, és az Institut für Sozialforschung előadótermében került rá sor. [...] Előadása közben Lukács közvetlenül Karl Mannheimhez fordult, és szenvedélyesen támadta. Azt vetette Mannheim szemére, hogy átvándorolt a polgári táborba. Mannheim éppoly szenvedélyesen válaszolt. [...] Hazafelé tartva ezen az estén két urat láttam kart karba öltve lefelé lépkedni a Senckenberg-parkban. Nem hittem a szememnek: Lukács és Mannheim voltak, akik a régi barátok bizalmas összetartozásával haladtak Mannheim

[41] A példákat a brit történelemben tetszés szerint szaporíthatnánk: whig és tory kormányok egymást váltogatva vitték végbe az ópiumháborúnak nevezett gátlástalan behatolást Kínába; a konzervatív Robert Cecil, Salisbury márkija, többszörös kormányfő és más tisztségek betöltője kivette a részét India leigázásából s a dél-afrikai aranyért és gyémántért folytatott kíméletlen búr háborúból; utóbbiban az akkor konzervatív Winston Churchill is kitüntette magát; Írország nyomorba döntése minden brit politikai irányzat és főszereplő szégyenteljes közös felelőssége.

[42] Mannheim Károly: *A konzervativizmus*. Budapest, Cserépfalvi, 1994; Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984; Diss. Heidelberg, 1925.

[43] Balázs Béla: *Napló*. 2. köt. Budapest, Magvető, 1982. 548.

Westend-Straße-i lakása felé. Nem tudom, hogy így volt-e, de feleségétől, Julia Mannheim-Lángtól hallottam, hogy a fiatal Mannheim Lukács forró tisztelője volt, és Mannheim segítette ki Lukácsot a Tanácsköztársaság végén Magyarországról. Azt, hogy mindennek dacára még mindig barátságban voltak, azon vettem észre, ahogy ez után a szinte elementáris összecsapás után békésen sétáltak hazafelé."[44] Ez a jelenet rávilágít arra, hogy a világnézetek megismerésében a legmélyebbre kell hatolnunk, mert bár a szocialista-kommunista és a liberális-polgári radikális irányzat között van különbség, mindazonáltal nagy átfedés és átjárás, valamint sokszor személyi kapcsolat és együttműködés is van közöttük, s összefűzi őket a köztük és a keresztény és konzervatív világnézet közötti legalapvetőbb és végső ellentét.

További zavaró jelenség a hiteltelen kurzuskonzervativizmus, amelyre a legjobb példa Szekfű Gyula alakja, akit egyesek a magyar konzervativizmus táborába sorolnak,[45] és olykor a magyar konzervativizmus reprezentatív, mérvadó alakjának tekintenek. Konzervatív szempontból a *Három nemzedék* (1920) valóban emblematikus mű. Eme értékét elveszíti azonban, ha írójának egész pályájába helyezzük. Sarkosan fogalmazva, Szekfű nem történetíró, hanem a történelem anyagát az aktuálisan fennálló rendszer ideológiai téziseihez alakító, azokhoz egyoldalúan felhasználó teoretikus.[46] Ez a vonás egész munkásságát végigtekintve világosan körvonalazódik: Szekfű a dualizmus idején Rákóczit ostorozza, a Horthy-korszak idején a dualizmust kárhoztatja, a szocializmusban pedig a Horthy-rendszert bírálja, tehát a győztes és fennálló rendszernek megfelelő kritikát gyakorolja a már pusztán képlékeny anyaggá váló múlt és annak immár védtelen szereplői fölött. A függetlenségi politika ellen fellépő Szekfű *A száműzött Rákóczi* (1913) című könyvében a fejedelmet személyeskedő és becsmérlő módon, botrányos kijelentésekkel dehonesztálja.[47] *A magyar állam életrajza* (1917) Magyarországnak a Habsburg-keretek közötti felemelkedését, kibontakozását, gyarapodá-

[44] Bruno Raudszus: „Visszaemlékezés Mannheim Károly Frankfurt am Mainban töltött éveire". *Filozófiai Figyelő*, IV. évf. 1982/3–4. 127.

[45] Lásd pl. Dénes Iván Zoltán: „Egy óvatos reformszellem mentora"? Szekfű Gyula második fordulata, 1934–1944. In Papp Gábor (szerk.): *Konzervatív gondolkodók. Egy akadémiai ülésszak előadásai*. Budapest, Kossuth, 2016. 147–201.

[46] A *Három nemzedék* átfogó bírálata során Concha Győző ezt a problémát így ragadta meg: „Munkájának jellegét nem könnyű megállapítani, mert a bíráló történész ítéletének, s a jövőt irányítani akaró publicista útjelző szavainak, a nemzetét javítani óhajtó hazafi homiliájának soknemű zengése vegyül s folyik egybe abban a hangulatban, melyet a szavára hallgató lelkében kelt." Concha Győző: A konzervatív és a liberális elv (*Budapesti Szemle*, CLXXXVI. köt. 1921. 25–80.). In Szegő Yvette (szerk.): *Concha Győző: A konzervatív és a liberális elv. Válogatott tanulmányok, 1872–1927*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2005. 216.

[47] Szekfű Gyula: *A száműzött Rákóczi*. Budapest, Holnap, 1993. „Fejedelemségének hiú reménye dagasztotta kebelét." (122.); „Rákóczi az emigráns helyzetének ezt a legsúlyosabb átkát, a nevetségességet sem kerülte ki." (161.); „Tehetetlen makacssággal fejedelemségbe kívánkozó szegény száműzött." (162.); „Rákóczi azonban az Istentől állított uralkodó elleni felkeléssel, lázadással kezdte politikai pályáját." (210.)

sát mutatja be. A *Három nemzedék* (1920) az Osztrák–Magyar Monarchiában kiteljesedő liberalizmust bírálja. A könyv gondosan megkomponált és tudatosan időzített mű. Megírásához a korábbi években még nem tudott ideológiai bázist és igazodópontot találni, ehhez megvárta az összeomlást. „Márpedig én csak reálisan akarok és tudok írni, be kell tehát várni, míg a példátlanul szigorú béke meghozza az emberek fogékonyságát a véres valóság iránt" – írta egyik levelében.[48] Mikor az alkalmas idő eljött, Szekfű gond nélkül átlépett korábbi kiadóján (Dick Manó), akinek tudomására is hozta, hogy új könyvét immár „valamelyik ún. konzervatív czég fogja átvenni".[49] Íme a „konzervatív" Szekfű születése. A „Valahol utat vesztettünk" című cikksorozat (1943–1944) már készülődött, és elkezdett kifelé lépkedni a rendszerből, a *Forradalom után* (1947) azután a közelmúlt éles bírálata, s gyakorlatilag vádirat a nácivá válónak bemutatott magyar nép ellen. Pedig – úgymond – „már közel voltunk ahhoz, hogy a nagy nemzetek belássák a rajtunk esett igazságtalanságot", mi azonban „szégyenletesen elbuktunk" és „erkölcsi alapunkat vesztettük".[50] *Lenin* (1946) című munkájában azt fejtegeti, hogy az igazi közboldogságot a történelemben először Lenin tudta megteremteni, és a proletárdiktatúra a tömegek jóváhagyása a hatalom gyakorlására.[51] *Az öreg Kossuth* (1952) című műve kapcsolódik és igazodik a kommunista Kossuth-kultuszhoz. Míg *A magyar állam életrajza* a germán–osztrák–magyar sorsközösséget hangsúlyozta, és a 67-es kiegyezést méltatta, most a kiegyezés kritikáját fejtegeti. Míg a *Három nemzedék* Széchenyi alakját eszményítette[52] – politikáját „konzervatív reformrendszernek" nevezve[53] –, most Kossuth nagyságát dicséri. Míg Rákóczi esetében az emigráns lét céltalanságát és haszontalanságát ecsetelte, most Kossuth emigrációját tiszteletre méltónak tartja. Számára a száműzött Kossuth a szikra, aki látta a magyar jövőt az orosz nép közelségében, amely nagy hatással lesz

---

[48] Közli Dénes Iván Zoltán: *A „realitás" illúziója. A historikus Szekfű Gyula pályafordulója.* Budapest, Akadémiai, 1976. 146.

[49] Lásd Dénes Iván Zoltán: *A „realitás" illúziója*, i. m. 150.

[50] Szekfű Gyula: *Forradalom után.* Budapest, Cserépfalvi, é. n. (1947). 66–69.

[51] *Lenin.* A Budapesti Nemzeti Bizottság és a Magyar–Szovjet Művelődési Társaság 1946. január 21-én, Lenin halálának 22-ik évfordulója alkalmából az Operaházban rendezett ünnepségen előadta Szekfű Gyula egyetemi tanár. Magyar–Szovjet Művelődési Társaság, Budapest.

[52] Lásd még Szekfű Gyula: *A mai Széchenyi.* Budapest, Révai, 1935.

[53] Külön témája a szakirodalomnak Széchenyi politikai nézeteinek megnevezése. Valójában Széchenyi felfogása megnevezhetetlen, mert nem egyszerűen összetett, hanem felül áll a korban kialakuló és működő politikai irányzatokon. Ilyen értelemben természetesen tartalmaz konzervatívnak nevezhető elemeket, tekintve azonban részben magát az elvi kérdést, részben a kor magyar konzervatív politikáját, Széchenyi maga nem tekintette magát konzervatívnak. Naplójában 1846. november 12-én ezt írja: „Ich: Különös állásban vagyok; én nem nevezem magamat conservativnek – sokszor mondtam és írtam … én progressio embere vagyok, ect. ect. – Darauf spricht Somsits Pál: ich sey der grösste conservatif." Viszota Gyula (szerk.): *Gróf Széchenyi István Naplói, VI. köt.* (Összes Munkái, XV. köt.) Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1939. 470; vö.: Oltványi Ambrus (szerk.): *Széchenyi István: Napló.* Budapest, Gondolat, 198[22]. 1127.

a magyarságra.[54] Felelős írástudónak – politikusnak méginkább – törekednie kell ugyan megfelelő distinkciókkal a nemkívánatos, de egyelőre elmozdíthatatlan politikai rendszer bölcs elfogadtatására és a vele való fölösleges vagy veszélyes konfrontáció elkerülésére, az a morális nihilizmus azonban, amelyet Szekfű életműve képvisel, nem lehet mérvadó a valóban konzervatív gondolkodó számára.

A XIX–XX. századi történelem tényezőinek rendkívüli összetettségére való tekintettel a konzervativizmus szempontjából még egyszer szemügyre kell vennünk, pontosabban néhány vázlatos megjegyzéssel érintenünk kell két, részben már tárgyalt, egymással is összefüggő kérdést. Az egyik a *monarchia*, a másik az *ellenforradalom* problémája. A francia restauráció idején természetes fejlemény volt, hogy a konzervativizmus a monarchia eszméjéhez kapcsolódott, akkor is, ha viszonyuk nem volt egészen felhőtlen. Később azonban a társadalmi rendszer szempontjából megmutatkozott, hogy a konzervativizmus legmélyebb eszméjének nem tartozik a lényegéhez a monarchia elve. A nyugat-európai országokban a XIX. század folyamán kibontakozott a kapitalizmus rendszere. Ez a kiteljesedés államformától függetlenül, a monarchiákban és a köztársaságokban egyaránt végbement. Márpedig a konzervativizmus eszméjének nem felel meg a kapitalizmus szelleme és valósága.

„A burzsoázia, ahol uralomra jutott, elpusztított minden hűbéri, patriarchális, idillikus állapotot. Könyörtelenül széttépte a tarka-barka hűbéri kötelékeket, melyek az embert természetes fellebbvalójához fűzték, és nem hagyott meg más kapcsolatot ember és ember között, mint a meztelen érdeket, az érzéketlen »készpénzfizetést«. A jámbor rajongás, a lovagias lelkesedés a nyárspolgári búbánat szent borzongását az önző számítás jéghideg vizébe fojtotta. A személyes méltóságot csereértékké oldotta fel, és a számtalan sok, oklevelekben biztosított és nehezen szerzett szabadságjog helyébe az egy lelkiismeretlen kereskedelmi szabadságot iktatta. [...] A burzsoázia nem lehet meg a termelőeszközök, tehát a termelési viszonyok, tehát minden társadalmi viszony állandó forradalmasítása nélkül. Minden megelőző ipari osztály első létfeltétele ellenben a régi termelési mód változatlan fenntartása volt. A burzsoázia korát minden többi kortól a termelés folytonos felforgatása, minden társadalmi állapot szakadatlan megrendítése, az örökös bizonytalanság és mozgás különbözteti meg. Minden szilárd, berozsdásodott viszony, a nyomában járó tisztes képzetekkel és nézetekkel feloldódik, a kialakult új viszonyok elavulnak, mielőtt még megcsontosodhatnának. Minden, ami rendi és állandó: elpárolog, mindent megszentségtelenítenek, ami

[54] Szekfű Gyula: Az öreg Kossuth, 1867–1894. In I. Tóth Zoltán (szerk.): *Emlékkönyv Kossuth Lajos születésének 150. évfordulójára*. II. köt. Budapest, Magyar Történelmi Társulat – Akadémiai, 1952. 341–433.

szent, és az emberek végre arra kényszerülnek, hogy helyzetüket, egymáshoz való kölcsönös viszonyukat józan szemmel vizsgálják."[55]

Az elfogulatlan olvasó konstatálhatja, hogy ezeket a sorokat lényegében véve bármelyik XIX. századi antikapitalista konzervatív vagy keresztény-szocialista szerző írhatta volna, de történetesen a Marx és Engels által írt *Kommunista Kiáltványban* olvashatjuk. Függetlenül a kiáltvány társadalmi-politikai víziójától, maga a helyzetleírás a kapitalizmus természetéről és hatásáról, az idézett látlelet a személyes kapcsolatok és a nyugalmas állandóság konzervativizmus által is vallott értékeinek pusztulásáról egészen pontos. Mármost egészében véve ezzel a kapitalizmussal fonódott össze a – különböző formákat öltő – monarchia a Bank of England által uralt Angliában, Franciaországban[56] és Európa sok más államában. A Szent Szövetség korszakának kezdetén Ausztria rögtön szövetséget kötött a Rothschild-bankházzal, Oroszországban pedig a XIX. század második felében történt meg a hasonló nyugati tőke döntő behatolása.[57] Mindez alapvető hatást gyakorolt ezen, magukat működtetni és konzerválni akaró monarchiák belpolitikájára és azután az európai külpolitikai viszonyok katasztrofális alakulására. A monarchiákban monarchiaellenes érdekeltségek kezdtek érvényesülni, amelyek végül a monarchiák vesztét okozták.

A konzervatív eszme mellett megjelenik a konzervatív politika, amelyet az előbb élesen bírált Szekfű Gyula – a magyar helyzetet kivéve – helyesen jellemzett ekképpen: „A porosz konzervatívok egyetlenegy osztálynak, a birtokos nemességnek voltak érdekképviselői, programjukban osztályérdekek, nem az egész nemzet szempontjai vezették őket. Bismarck egységesítő kísérleteivel szemben merev oppozíciót alkottak. S ami keresztény erkölcsöt világfelfogás dolgában vallottak, ezt mindenkor alávetették a politikai követelményeknek, elvi rendszerük így a német romantizmusnak elsatnyult, üvegházi zugban felnevelt virága. A francia konzervatív pártok, a magyarhoz hasonlóan, csak a napi politika talaján álltak, s a legitimizmus különböző magyarázata szerint oszlottak meg. Az angol konzervatív párt pedig, mely a múlt század első felében keletkezett oly módon, hogy az ősi tory-párt felvette a konzervatív nevet, szintén csak gyakorlati politikai jelentőségű, s a whig-liberális párttól csak esetről-esetre tér el, s akkor is oly változóan, hogy például a vámkérdésben egyszer a liberálisok, máskor a konzervatívok hívei a szabadkereskedelemnek."[58]

---

[55] Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A Kommunista Párt Kiáltványa* (1848). In Marx–Engels: *Válogatott Művek, I. köt.* Budapest, Szikra, 1949. 13–14.

[56] A royalisták és a tőkés pénzarisztokrácia szövetségére mutatott rá Marx, Karl: Osztályharcok Franciaországban. 2. fejezet. In Marx–Engels: *Válogatott Művek, I. köt.*, i. m. 167. skk.

[57] Furszenko, Alexander: „Olaj és politika a XIX. század végén, a XX. század elején". *Történelmi Szemle*, 1982/1. 99–113; uő: *A Rockefeller-dinasztia*. Budapest, Kossuth, 1969.

[58] Szekfű Gyula: *Három nemzedék, és ami utána következik*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1934. 50–51.

Metternich valóban konzervatív volt, de – szemben némely extrém és doktriner véleménnyel – ez semmi esetre sem lehet eszményünk, mert ennek célja végeredményben a Habsburg-birodalom konzerválása volt mindenáron, az előbb említett – a gazdasági gyarapodás és a nemzetközi védettség reményében kialakított – szövetség vállalásával és rövidlátó magyarellenes politikával. Ebben a lehetetlen helyzetben őrlődtek Magyarországon Széchenyivel az élükön irányzatoktól függetlenül legjobbjaink, akik a magyar nemzet fennmaradásáért aggódtak. Dessewffy Emil konzervatív államférfi és gazdaságpolitikus – a kötetünkben szereplő Dessewffy Aurél öccse – a magyar nemzeti bank ügyének nagy szorgalmazója volt.[59] A magyar 1848–1849 egyik döntő fejleménye az előremenekülő politika folyamatában az önálló magyar pénzügy megteremtése,[60] amelyet a kiváltságos bécsi pénzhatalom (a bárói rangra emelt Salomon Rothschild) semmiképpen nem volt hajlandó elismerni. „Windisch-Grätz herceg fővezér alig foglalkozott Budán a hadjárattal, sokkal jobban izgatta a pénznyomó lemezek kézrekerítése, amiket a kormány viszont időben Debrecenbe menekített."[61] A kiegyezés után ugyanennek a bécsi pénzhatalomnak első dolga volt, hogy létrehozza a Magyar Általános Hitelbankot (1867), amely a többi bankot messze megelőzve az Osztrák–Magyar Monarchia fő finanszírozója és működtetője volt annak egész fennállása idején.[62] Ezek persze kényszerű történelmi folyamatoknak is tekinthetők, de talán ebből a szempontból is látszik az aulikus, majd legitimista magyar konzervatív politika problematikus és korlátolt mozgásterű volt a története egész folyamán, akkor is, ha mint hazafiak a magyar államot fennmaradásának biztosítására kívánták az uralkodóházhoz kötni.

Itt jegyezzük meg nagyon röviden, hogy a jelenkorban használatos „konzervatív" és „liberális" kategóriák magyar viszonylatban egyáltalán nem alkalmasak a XIX. század magyar politikai viszonyainak megnevezésére. E kategóriák ugyan a reformkorban kerültek használatba, a reformnemze-

[59] Kovács György: „A magyar közgazdasági gondolkodás kezdetei és a konzervatív gazdaságfelfogás, II. rész. A reformkori közgazdasági gondolkodás és a Dessewffyek". *Magyar Közigazgatás*, 2018/1. 68–91. Különösen a 82–88. oldal, ahol Dessewffy Emil nagyszabású munkásságáról átfogó képet kapunk; róla lásd még „Konferencia Gróf Dessewffy Emil halálának 150. évfordulója alkalmából (MTA, 2016)". *Századok*, 151. 2017/3; Vaderna Gábor: *Dessewffyek. A konzervativizmus három útja*. 481–498; Völgyesi Orsolya: *Gróf Dessewffy Emil az 1843–44. évi országgyűlésen*. 499–512; Velkey Ferenc: *Egy reformkori baráti-politikai szövetség és próbája: Széchenyi István és Dessewffy Emil*. 513–536; Deák Ágnes: *Dessewffy Emil újfajta közvetítő szerepben, 1860–1861*. 549–573.

[60] Sinkovics István: Kossuth, az önálló pénzügyek megteremtője. In I. Tóth Zoltán (szerk.): *Emlékkönyv Kossuth Lajos születésének 150. évfordulójára*. Budapest, Akadémiai, 1952. 87–173; Ungár László: „Magyarország pénzügyei 1848–49-ben". *Századok*, 70. 1936. Pótfüzet, 598–660; Lukács Béla: *Az 1848–49-ki pénzügy*. Pest, Athenaeum, 1871; Faragó Miksa: *A Kossuth-bankók kora. A szabadságharc pénzügyei*. Budapest, Nyugat, é. n. (1912).

[61] Boros Imre: „1867–2021 pénzügyes szemüvegen keresztül". *Magyar Hírlap*, 2021. július 6. 11.

[62] Tallós György: *A Magyar Általános Hitelbank (1867–1948) története*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1995; Tomka Béla: *A magyarországi pénzintézetek rövid története (1836–1947)*. Budapest, Aula, 2000.

dék egymással vitázó csoportjai azonban mind a nemzet megerősítésére és korszerűsítésére törekedtek. Ellentétben a független államok politikai viszonyaitól és eszméitől, a magyar politika arculatát és tartalmát alapvetően meghatározta a birodalommal fennálló viszony, s a társadalom átalakításának bármilyen – reformjellegű vagy radikális – módja csak ennek keretében tudott artikulálódni. Ebben a helyzetben – a puszta aulikus politikán túl – a hazai konzervatív álláspont a birodalomban látta a nemzet megmaradásának nagyhatalmi garanciáját, s ezért a vele való egyetértésben törekedett a társadalom különböző mértékű fejlesztésére és a magyar önállóság fokozatos növelésére, ugyanakkor viszont a nemzeti liberális politika sem volt feltétlenül függetlenségpárti. A kiegyezés konstrukciójával azután a liberalizmus mint belpolitikai, társadalmi és gazdasági liberalizmus teljesedett ki, aminek semmi köze nem volt az állami függetlenség eszméjéhez, hanem éppen ellenkezőleg, a teljes Osztrák–Magyar Monarchiában találta meg működésének legjobb terepét.

Magára a monarchia kérdésére és a monarchiák szerepére visszatérve: a Szent Szövetség tagjai a Három Császár Szövetségében még újra találkoztak, később azonban Oroszország sorsdöntő eltévelyedésével, illetve átirányításával a helyzet tragikusan átrendeződött. A nagy háborút felvállaló monarchiák azután könnyűnek találtattak a történelem színpadán. Felfoghatatlan, ahogyan a rokon dinasztiák (V. György II. Vilmosnak és II. Miklósnak unokatestvére) egymásnak vezették birodalmaikat. Prohászka Ottokár jól látta, hogy a háború fő okozója a brit, részben francia imperializmus, továbbá az orosz hatalmi politika.[63] Sztolipint, aki nagyszabású politikájával[64] – úgy tűnik – leginkább megmenthette volna Oroszországot, 1911-ben meggyilkolták; megölését Lenin megnyugvással vette tudomásul.[65] II. Miklós nem érzékelte, hogy háborúba lépésével felelőtlenül maga fogja okozni birodalma és a maga vesztét egyaránt. Boldog VI.-IV. Károly, az uralkodásra alkalmatlan császár és király erőtlen békekísérletei után, birodalma végóráiban eckartsaui kastélyába húzódva szemlélte tétlenül a végzetes eseményeket, hogy majd 1921 tavaszán és őszén még két értelmetlen és irreális királypuccsal veszélyeztesse a magyar megmaradást. A máso-

[63] Prohászka Ottokár: *Soliloquia, I.* 1914. szeptember 23. (Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái [=ÖM]). 23. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1929. 270–271; lásd még „Az angol vagyonos osztályokat vádoljuk azzal, hogy ők idézték fel a harcot. Ők akarnak angol aranyat verni a németek véréből." Uő: *A háború erkölcsi kihatásai* (1915). ÖM 10. köt. 1928. 256; hasonlóképpen kárhoztatja az angol és az orosz hatalmat mint a háború okozóit Concha Győző: Macchiavelli föltámadása (1914). In uő: *Hatvan év tudományos mozgalmai között.* II. köt. Budapest, MTA, 1935. 412. = *Budapesti Szemle,* 1914. CLX. köt. CDLV. szám. 181.

[64] Gombos József: „Sztolipin és az orosz modernizáció kérdése". *Aetas,* 1993/2. 189–194; Kurunczi Jenő: „P. A. Sztolipin születésének 150. évfordulójára. A reformok és az orosz társadalom a XX. század elején". *Klió,* 22. 2013/1. 32–40; Veres (Taraszevics) Zsuzsanna: „Pjotr Sztolipin élete és halála". *Életünk* (Vas megye), 2017/5. 54–72.

[65] Lenin, V. I.: Sztolipin és a forradalom. In uő: *Válogatott Művek, I. köt.* Budapest, Szikra, 1948. 725–733.

dik királypuccs után Prohászka Ottokár ezt írta naplójába: „Elesett, hallom, 60 ember Budaőrsnél IV. Károlyért. A király szabad ég alatt tartott Istentiszteleten, nem tudom, Győrött vagy hol, a síneken térdelve áldozott. Inkább otthon maradt volna kápolnájában. Hát ezt a 60-at ki sirassa? Ki készítette elő a halálra? Ki felelős értük?"[66] Végül a Habsburg-dinasztia a *homo regiuson* keresztül még képes volt Károlyi Mihályt miniszterelnökké kinevezni. A monarchiák a kapitalizmus uralma idején nem képesek megfelelően működni, mert nem szuverén hatalmak. Ebből a szempontból is megmutatkozik egyébként a magyar Szentkorona-tan különleges eszmei értéke, amelyhez éppen ezért konzervatív szempontból bízvást lehet kapcsolódni.

Ami ezek után az *ellenforradalom* kérdését illeti, itt kicsit messzebbről indulva a következőket fontolhatjuk meg. Metafizikai szempontból – mert a konzervativizmus gyakran hivatkozik metafizikai alapokra – a létezők rendje mindig valamiként, és nem másként meghatározott valóság. A mindenkor fennálló valóság ezért korlátozott, mert a kizárási elv alapján,[67] amelynek értelmében minden egyszerre nem lehet, a világban teljesség nincs. Így lehetséges, hogy a valóság a lét és a nemlét dimenziójában folyamatos alakulás. E létrendben az állandó és a változó elemei működnek, összefonódnak egymással, és dialektikus egységet alkotnak. A merő állandóság és a merő változás fikció. A létezők alakulása, bontakozása és pusztulása se nem teljesen folyamatos, se nem teljesen megszakított, hanem változó és hullámzó arányban a kontinuitás és diszkontinuitás dialektikájában folyik.

Az eddigiek teljesen érvényesek a történelemre és a társadalmi élet alakulására, ez utóbbiak azonban az alapokhoz képest specifikus többletet is hordoznak. A társadalom tényezői mindig valamilyen adott összefüggésben állnak fenn, amelyek összeálló tartalmuk szerint bizonyos társadalmi rendszert és politikai uralmat alkotnak. Ezek a konstellációk, a rendszerek, az államok és a civilizációk a történelem menetében rövidebb-hosszabb korszakokban és szakaszokban keletkeznek, összeállnak, kiteljesednek, felbomlanak és átalakulnak. A rendszerek és az uralmak nyugalmi és válságos időszakokon mennek keresztül. A nyugalmi időszak a megfelelő, összeillő elemek összhangja vagy ellentétes elemek egyensúlya által áll fenn. Rendszer és uralom önmagát folyamatos kiigazítással tartja fönn, ameddig lehetséges. Amikor az ellentétek megnövekednek, s a reform nem elegendő, az összhang és az egyensúly megbomlik, s a rendszer válságba jut.

A társadalom életében a stabilitás és a mobilitás, a statika és a dinamika egyaránt valóság, arányuk a történelemben hullámzó. Mindkettő a társa-

[66] Frenyó Zoltán – Szabó Ferenc (szerk.): Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek, III. köt.* 1921. október 25. Szeged–Székesfehérvár, Agapé – Távlatok – Ottokár Püspök Alapítvány, 1997. 181.

[67] Hegel említ bizonyos „kizárási elvet". Hegel, G. W. F.: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Budapest, Akadémiai, 1979. 113; Hartmann, Nicolai: „A világ soha nincs együtt." Időbeliség és szubsztancialitás. In uő: *Lételméleti vizsgálódások.* Budapest, Gondolat, 1972. 346; lásd még Heidegger, M.: Lét és idő. Budapest, Gondolat, 1989. 685.

dalmi élet szükségszerű és szükséges része, minőségük a társadalom tartalmától és társadalmi megvalósulásuk arányától függ. Az állandó és a változó eleve megkívánt optimális arányán túl megjelenik az érték problémája is, amelynek értelmében valamennyi ember a „jó rendszer" stabilitását és megmaradását és a „rossz rendszer" elhárítását és eltűnését kívánja. Ezzel kapcsolatban kockázatosnak tűnhet közbevetni, de végső történetfilozófiai távlatból mégis azt lehet mondani, hogy a valóság értékkel bír,[68] és ezért valamennyi rendszer rendelkezik valamilyen értékkel, bár nyilvánvaló, hogy ezek a humanitás szempontjából messze nem egyenértékűek. A küzdelem érdekek és eszmék szerint szakadatlanul folyik a történelemben.

Az átalakulás, amint a történelem mutatja, lehet lassú, és lehet gyors. A lassú átalakulás lehet automatikus folyamat – amikor bármennyire is alapvető, olykor szinte észrevétlen –, és lehet rendszeren kívülre lépő reformfolyamat. A reform természetesen kívánatosabb a radikális átalakulásnál, mert az utóbbi, ha nem is mindig, de gyakran az erőszak veszélyével és valóságával párosul. A történelem azonban nem törődik azzal, mi a kívánatosabb, és egyrészt a diszharmónia, az ellentétek és az élhetetlenség növekedésével, másrészt meghatározott csoportok koncentrált érdekérvényesítésével időnként radikális változásokra kerül sor, amelyek intenzív átrendeződést hoznak. Az ilyen átalakulások értékét csak esetenként lehet megítélni, társadalomtörténeti és világnézeti szempontból. A radikális, azaz gyökeres (*radix*=gyökér) változást forradalomnak nevezzük, ez a fogalom az újkorra vonatkozik, azzal együtt, hogy szokásos minden korra és témára kiterjeszteni.[69] Van egyrészt véres és polgárháborúval járó, másrészt törvényes és békés forradalom.[70] A magyar történelemben sajnos a radikális politikai megújulás rögvest szabadságharccal párosult.

Szó esett már arról, hogy a konzervativizmus egyik klasszikus vonulata az organikus társadalomfejlődés híve, arra is kitértünk ugyanakkor, hogy létezhet konzervatív forradalom is. Konzervatív szempontból helyesen nem úgy kell elképzelni az organikus társadalmi fejlődés képviseletét, hogy a konzervatív politikai szereplő mintegy megvárja a kívánatos társadalmi tényezők organikus kifejlődését, hanem úgy, hogy a most lehetséges módon fellép azoknak a tényezőknek a megvalósítására vagy megőrzésére, amelyek a történelemben korábban már organikusan létrejöttek – ha létrejöttek –, más szóval a közös társadalmi tapasztalat során, a népélet alapján és a történelmi tradíciók szerint bebizonyosodott egyes hagyományos intézmények és mentalitások megfelelő volta. Ebből a szempontból merült fel konkrétan a francia forradalom mint probléma, és váltott ki bírálatot min-

[68] „Olyan természet, amelyben semmi jó nincs, nem lehetséges." „Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest." Augustinus: *De civitate Dei, XIX.* 13. 2. Migne, J-P.: *Patrologia Latina,* 41. 641.

[69] Vö.: Hahner Péter: „A forradalom fogalmáról". *Magyar Tudomány,* 2008/8. 920–927.

[70] Deák István: *A törvényes forradalom.* Budapest, Gondolat, 1994; Salazar, Oliveira: *Une révolution dans la paix.* Introduction de Maurice Maeterlinck. Paris, Flammarion, 1937.

dent felforgató és erőszakos mivolta a megszülető konzervatív ellenforradalom oldaláról. Joseph de Maistre az ellenforradalom eszméjét a következőképpen határozta meg: „A királyság helyreállítása, amit *ellenforradalomnak* neveznek, nem egy *ellentétes forradalom* lesz, hanem a *forradalom ellentéte*."[71] Később egyébként beszél az emberek által előidézett negatív forradalomról, és az ezt követő, az Isten által létrejövő pozitív forradalomról.[72] Másutt azt írja, hogy a francia forradalom csupán mintegy előhang volt a jövendő vallási forradalomhoz.[73] Megjegyzendő, az idézett elv szemmel láthatóan bizonyos kettősséget tartalmaz, ami utal a fogalom elvi nehézségére. Már itt előtűnik az „ellenforradalom" fogalmának két, de egymással összefüggésben maradó rétege,[74] a forradalommal szembeni reakciónak és a forradalom meghaladásának eszméje.

Kolcsak, Gyenyikin, Vrangel, Jugyenyics ellenforradalmár orosz tábornokok voltak, akik a bolsevizmust akarták megfékezni és a cári rendszert akarták visszaállítani. Magyarországon az Antibolsevista Comité, az aradi, majd a szegedi kormány, miként azután az egész Horthy-rendszer a Tanácsköztársaság rémuralmával szemben pontosan ellenforradalminak tekintette, nevezte és hirdette magát.[75] Az ellenforradalmár ezekben az esetekben nem ellentétesen „forradalmi", hanem forradalomellenes restauráló szereplő.

Jóval bonyolultabb problémát jelent a magyar 1956 meghatározása. Ma 1956 forradalomként és szabadságharcként szerepel a köztudatban. Ebből a „szabadságharc" világos és pontos meghatározás, a „forradalom" minősítést azonban végig kell gondolni. A politikai köztudat mindenekelőtt azért jutott el a forradalommá nyilvánításhoz, mert a megtorló kommunista ideológia 1956-ot ellenforradalomnak bélyegezte, amiben a maga szempontjából egyébként, ha önmagát forradalminak tekintette, igaza volt. Valójában viszont nem forradalmi, hanem „komprádor" bolsevik réteg volt, ezért

---

[71] De Maistre, Joseph Marie: *Elmélkedések*. Budapest, Századvég, 2020. 185; „La rétablissement de la monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la révolution*." Considerations sur la France, Ch. X. § III. In *Œuvres Complètes*. Tome I. Lyon, Vitte et Perrussell, 1884. 157. (Kiemelés J. de Maistre-től.)

[72] Blanc, Albert (ed.): *Joseph de Maistre: Correspondance diplomatique, 1811–1817*. Paris, Michel Lévy, 1860. Tome I. 321.

[73] *Œuvres Completes*. Tome 13. Lyon, Vitte et Perrussell, 1886. 27; idézi Pranchère, Jean-Yves: *The Persistence of Maistrian Thought* (= „La persistance de la pensée maistrienne". *Revue des études maistriennes*. No. 12. 1966. 205–239). In Lebrun, Richard A. (ed.): *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence*. Selected Studies. Montreal & Kingston – London – Ithaca, McGill – Queen's University Press, 2001. 310.

[74] Az ellenforradalom fogalmáról lásd Harcourt, Bernard E.: *Die Gegenrevolution*. Frankfurt, Fischer Verlag, 2019; Langendorf, Jean-Jacques (Hrsg.): *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution*. München, Matthes & Seitz, 1989; Dufraisse, Roger (Hrsg.): *Revolution und Gegenrevolution, 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland*. München, Oldenbourg, 1991; Middell, Matthias: *Widerstände gegen Revolutionen, 1789–1989*. Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1994.

[75] Vö. pl.: Kelemen Béla: *Adatok a szegedi ellenforradalom és a szegedi kormány történetéhez* (1919). Szeged, 1923.

a megbírált 1956 ebből a szempontból nem lehetett ellenforradalmi tartalmú. Mivel a felkelés heterogén volt, baloldali részei ezt a minősítést érthetően kifogásolhatták, míg jobboldali részei számára nem jelenthetett volna problémát. Arra a korra már a kommunista nyelvpolitika régen eljutott odáig, hogy az „ellenforradalom", a „konzervatív", a „reakciós" a létezhető legnegatívabb jelentést vegye fel, míg a „forradalom" eleve pozitív jelentést kapjon a köznapi szóhasználatban. 1956 tartalmának megértéséhez azonban a megtorló kommunista ideológia megbélyegző szóhasználatától el kell tekinteni, s magát a történelmi folyamatot kell megvizsgálni.

1945-től politikai-társadalmi-gazdasági átalakulás vette kezdetét, de 1945–1948 között nem forradalom zajlott le, hanem a szovjet megszállás után beálló rendszerváltás, azaz egy rendszer erőszakos exportja, amely a belső folyamatokat megbénította, és idegen eredetű gyökeres („forradalmi") változást hozott. Maga a magyar állami folytonosság azonban már 1944-ben megszakadt (szemben 1919–1920 restaurációjával, amikor azt visszaállították), ezért az a magyar önrendelkezés, a politikai szabadság visszanyeréséig nem is állhatott helyre, tehát 1944-től 1990-ig az uralom tradicionális alkotmányjogi szempontból végig illegitimnek tekinthető. A történelem természetesen szélesebb és súlyosabb, mint a jog önmagában, és idővel az illegitim rendszerek is jogképző módon belenőnek a valóságba, amellyel a politikának számolnia kell.

Az 1956-os népfelkelés bámulatos népi egységet jelenített meg; a normalitás igényének közös alapját az „elég volt!" fejezi ki. 1956 politikai világát azonban a heterogenitás jellemezte. Ez azt jelentette, hogy a különböző politikai irányzatok eltérő platformra helyezkedtek, s legitimációjukat különböző évszámokhoz kötötték és köthetjük vissza. Nem beszélve most a reformkommunizmusról, amely leginkább 1948 alapján állott, jelentős polgári erők részben 1944-re, részben azonban 1945-re vezették vissza önmagukat. Ha azt a jobboldali politikát vesszük, amely 1944-ből indult ki, 1956-os szereplését tekintve joggal beszélhetünk dicsőséges ellenforradalomról. Ha pedig az 1945-ben megszületők különböző polgári, konzervatív, demokrata, népi politikai irányzatok 1956-os működését kívánjuk megítélni, akkor azzal a helyzettel kerülünk szembe, hogy mivel 1945 és 1948 között nem volt valódi, a nemzet akaratából fakadó forradalmi átalakulás, esetükben 1956-os szerepükre nézve sem a „forradalmi", sem az „ellenforradalmi" jelző nem releváns.

Mivel azonban 1956 valódi és teljes történelmi jelentőségéhez képest ezek a megfontolások másodrendűek, mind 1956-ban,[76] mind pedig a jelenben joggal beszélhetünk arról, a megtorlásnak az emlékezetben élénken élő vádját opponálva, hogy politikai szempontból 1956 „forradalmi", vagyis radikális tartalmat hordozott. A radikális tartalom a totális szovjet-bolsevik-

[76] Vö. pl.: Mihelics Vid: „Az igazi forradalom". *Új Ember*, 1956. november 4.

kommunista hatalom elutasítása belül és kívül egyaránt, tehát a belső megújulás igénye, a „normális" társadalmi berendezkedés kívánalma, valamint a hősies és önfeláldozó szabadságharc a hatalmas túlerőben lévő idegen elnyomás ellen. Míg tehát egyfelől politikai filozófiai, alkotmányjogi és történészi szempontból meg kell különböztetni a fent említett legitimációs platformokat, másfelől látni kell, hogy maga a politika és az ideológia árnyalásokkal nem működik. A politikának és az ideológiának redukcióra van szüksége ahhoz, hogy üzenete valami ellen és valaminek az érdekében egyértelmű legyen. Ezt a nemzedékeink számára világos üzenetet – a „szabadságharc" mellett – méltán rögzítette az említett háttérre alapozott „forradalom" kifejezésében.

Az ellenforradalom eszméjéhez visszatérve: erről konzervatív értelemben szólva helyénvaló a „visszaállítás" és a „helyreállítás" fogalmának megkülönböztetése. A „restauráció" kifejezés nem képes kifejezni a két fogalom különbségét; a „renoválás" kifejezés talán közelebb állna az eredeti eszméhez, azzal a megszorítással, hogy a múlt nem eszményi. Az előbbi distinkcióval azonban a probléma nincs megoldva. Joggal lehet mondani, hogy az indokolt ellenforradalom nem a korábbi puszta visszaállítása, adódik azonban a kérdés, hogy akkor voltaképpen minek a helyreállítása. A konzervativizmus eddigi leírása folyamán ebben az esetben jobb híján a „normalitást" emlegettük. Meg lehet-e azonban mondani, mit jelent ez a „normalitás"? Úgy véljük, részben igen, részben nem, s ez a konzervativizmus nehézsége, de egyben maradandó értéke és jogosultsága is más világnézetekkel és ideológiákkal szemben.

A „teljesség" és „tökéletesség" a részekből absztrahált és kikerekített logikai fogalmak, metafizikai értelemben nyilvánvalóan nem létezhetnek. Ennek megfelelően „eszményi társadalom", „aranykor", és közelebbről: valaha volt vagy leendő általános emberi alaphelyzet mint olyan nem lehetséges; minden gondolati kísérlet ezek meghatározására és megragadására megfeneklik az *„omnis determinatio est negatio"* elvén. A létezők egyedi létmódjának *(haecceitas)* megfelelően az egyes emberek léteznek; mivel azonban nemcsak egyedi, hanem általános szubsztanciájuk is van, bennük létezik az általános emberi természet („emberi lényeg", „nembeli lényeg"), amelyet helyes filozófiai antropológiával, erkölcstannal és társadalomfilozófiával megközelítőleg körül lehet írni. Utóbbi irányból közelítve ugyanez azt jelenti, hogy az emberi természetnek és az ember társadalmiságának nincs általános formája, hanem ezek rész szerint meghatározottak, valamilyen, és nem más konkrét formát öltenek, azaz eleve korlátozott és tökéletlen állapotokat és viszonyokat alkotnak. Ebben a részlegességet nyújtó folyamatban nyilvánul meg minden korban az egyéni boldogulás és a közösségi érzés minden természetes lelkületű és épelméjű képzete, amelyet normalitásnak lehet nevezni. Az emberi természetet ugyanakkor erény és vétek egyaránt jellemzi. Az ember esendősége az antik és a keresztény világnézet mellett

a konzervatív eszmevilágnak is egyik alapvető belátása. Innen ered a konzervativizmusnak az a már említett eszméje, amelynek alapján nagyra értékeli a kipróbált hagyományt és a kollektív tapasztalatot, amely szintén a normalitáshoz tartozik.

A konzervativizmus általános szemléletén, mentalitásán túl a politikai konzervativizmus egy korban meghatározott ideológia, amelynek a modernitás közepette és annak ellenében nagy jelentősége van, és még nagyobb jelentősége kell hogy legyen, mert a normalitásra irányul. A normalitás – ahogy az eddigiekből remélhetőleg már kiderült – nem eredendő állapot az időben, hanem a mindenkori jelen egyik mozzanata. Az ember jelenének mindig van normalitásmozzanata vagy -dimenziója, valamint olyan tényezője, amely mintegy „áldozatul esik" és „szolgája" lesz a mindenkori jelen uralkodó eszméinek és ideológiájának. A normalitásnak nincs politikai rendszere, és csak jobb híján, újkori kívánalmak miatt lehet, teszem azt, konzervativizmusnak nevezni. A konzervativizmus természetesen nem fedi le a teljes életet, mert a valóság gazdagabb, mint amit egyáltalán egy eszmekör és egy ideológia fel tud ölelni. Kétségtelen például, hogy az ember nagymértékben szereti a biztonságot és a nyugalmat, de az is igaz, hogy időnként keresi az újat, és adott korban egy egész nemzedék is joggal tud nyugtalanságot mutatni. A történelem fordulékonyabb, mintsem hogy egyetemes érvénnyel bármit ki lehetne jelenteni, az emberi természet mindenre kész és képes. A tőke korában, a jelenkornak méltatlan szereplőket fenntartó állam- és kormányformái idején, kontinensünkön a népi akaratképzés elbizonytalanítása és ellehetetlenítése közepette a liberális politikai, gazdasági és esztétikai hatalom játszik domináns szerepet. Arra a normarendszerre, arra az eszmevilágra, arra a mentalitásra, amelyet a „konzervatív" névvel jelölünk, éppen ezért változó korunkban, amikor a normalitás alapvető elemei válnak kérdésessé, egyenesen mint nemzeti létünk és egész civilizációnk megőrzésének zálogára tekinthetünk. A kötetünkben felvonultatott gondolkodók saját koruk küzdelmeinek tanúiként a jelennek iránymutató példái és az új alapokra épülő jövendő kornak előőrsei lehetnek.

Azok a személyek, akiknek alakjai e kötet lapjain egymás mellé kerülve most megelevenednek az olvasó előtt, a maguk idejében bizonyára sokat vitatkoztak volna egymással. Még bizonyosabb azonban, hogy a legfontosabb és végső kérdésekben egyetértettek volna kavargó koruk ellenséges nézetei közepette. A kötetet e tételezett közös szellemiség alapján állítottuk össze, leginkább az értékkonzervativizmus és a politikai konzervativizmus kategóriái szerint, mellőzve olyan, a „konzervatív" jelzővel ellátott személyeket, akiket – mint az a bevezetés egyes szakaszaiból kiderülhetett – egy világ választ el a konzervativizmus filozófiai értelmétől, beemelve ugyanakkor nem várt helyekről olyan teoretikusokat, akik megítélésünk szerint beleillenek az általunk szem előtt tartott közös eszmevilágba. Számos komoly konzervatív gondolkodó kimaradt a kötetből; hogy csak egyet említsek: nem

szerepel Hegel, a konzervatív filozófus, akinek alakját Roger Scruton oly lényegre törően ragadta meg.[77] Törekedtünk azonban arra, hogy lehetőleg bővebb számban vonultassunk fel olyan írókat és gondolkodókat, akik kevésbé vannak jelen a köztudatban, és akiket olykor még a szakmai irodalomban is kevésbé szoktak számításba venni. Hatalmas hagyományt kell itt még újjáéleszteni, és nemcsak a filozófia, hanem a világirodalom terén is, gondoljunk csak a XIX–XX. századi francia és német katolikus és egyben konzervatív szépirodalom régóta mellőzött, az irodalmi kánonból kiszorított nagy alakjaira. Nem beszélve arról, hogy az értékes részmunkák ellenére még nem áll rendelkezésünkre a magyar konzervatív gondolkodás történetének rendszeres és átfogó feldolgozása. Ebből a szempontból jelen kötet eszme- és filozófiatörténeti pótlapjaival maga is egy kis ösztökélő lépés kíván lenni ebben az irányban. Hálás köszönet illeti a szerzőket és a kiadót azért, hogy napvilágot láthatott ez a kötet, amelyet most örömmel nyújtunk át a tisztelt olvasónak.

* * *

Irodalom: Adorján Dávid Attila: „A magyar konzervativizmus a XIX. század első felében. A konzervatív eszmeiség táptalaja". *Valóság*, LXII. 2019/9. 90–97; Bebesi György: *Az orosz politikai konzervativizmus 100 éve (1820–1920).* Tanulmányok. Pécs, B & D Stúdió, 2005; Békés Márton – Majoros István (szerk.): *A hagyomány politikája. Fejezetek a konzervativizmus történetéből.* Budapest, ELTE BTK Történeti Intézet, 2006. [Balogh Gábor: Barankovics István és az „evangéliumi szocializmus". A konzervatív paradoxon (11–25.), Bazsó Bálint: Nyikolaj Bergyajev antikommunista ideológiája (25–37.), Békés Márton: Az ellenforradalomról (37–63.), Dombovári Ádám: Egy alternatíva kibontakozási lehetőség nélkül. Dessewffy Aurél politikai önarcképe (63–93.), Egedy Gergely: A brit konzervativizmus alapvonásai (95–108.), Józsa Ottó: Chesterton, a modern világ kritikusa (109–135.), Majoros István: Bossuettől Maurras-ig. Megjegyzések a francia konzervativizmusról (135–145.), Sályi Lőrinc: A neokonzervativizmus mint politikai filozófia (145.), Tóth Károly: Dietrich Bonhoerrer (155.), Tőkéczki László: A liberalizmus konzervativizmusa a történetírásban a 19. század végén (167.)]; Békés Márton: „A konzervativizmus-kutatás nemzeti látószögéről". *Kommentár*, 2007/5; Békés Márton: *Amerikai neokonzervativizmus. Egy kisiklott ellenforradalom.* Budapest, Századvég, 2008; Bénéton, Philippe: *Le conservatisme.* Paris, P.U.F., 1988; Benoist, Alain de: *Quatre figures de la Révolution Conservatrice allemande. Werner Sombart – Arthur Moeller van den Bruck – Ernst Niekisch – Oswald Spengler.* Paris, Éditions Les Amis d'Alain de Benoist, 2014; Beyme, Klaus von:

[77] Scruton, Roger: *Hegel, mint konzervatív gondolkodó* (1984). In uő: *Mi a konzervativizmus?* I. m. 60–76.

Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien, 1789–1945. Wiesbaden, Springer, 2013; Bodnár Zsigmond: *Chateaubriand és kora.* Nagyszombat, Winter, 1867; Cecil, Lord H.: *Conservatism.* London, Williams & Norgate, 1912; Dalrymple, Theodore: *Az előítéletek dicsérete. Az előre kialakított vélemények szükségessége.* Budapest, Századvég, 2013; Dirsch, Felix: *Authentischer Konservativismus. Studien zu einer klassischen Strömung des politischen Denkens.* Berlin, Lit Verlag, 2012; Egedy Gergely: *Brit konzervatív gondolkodás és politika, XIX–XX. század.* Budapest, Századvég, 2005; Egedy Gergely: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban John Adamstől Russell Kirkig.* Budapest, Századvég, 2014; Egedy Gergely: *Konzervativizmus az ezredfordulón.* Budapest, Magyar Szemle Könyvek, 2001; Fülöp Endre: A politikai konzervativizmus három formája. In Ludassy Mária (szerk): *A felvilágosodás álmai és árnyai.* Budapest, Áron, 2007; Gauland, Alexander: *Was ist Konservativismus?* Frankfurt am Main, Eichborn, 1991; Gergely Jenő: „A kereszténydemokrácia Magyarországon". *Múltunk,* 2007/3. 113–154; Green, E. H. H.: *Ideologies of conservatism. Conservative political ideas in the twentieth century.* Oxford, Oxford University Press, 2002; Halász Imre: *A magyar konzervatívek az abszolút korszakban.* Nyugat, 1917. 21; Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (Hrsg.): *Rekonstruktion des Konservatismus.* Freiburg, 1972. 3. Bern–Stuttgart, Aufl. Verlag Paul Haupt, 1978; Kekes, John: *A konzervativizmus ésszerűsége.* Budapest, Európa, 2001; *Kommentár,* 2019/2. Konzervativizmus-blokk; *Kommentár,* 2021/1. Konzervativizmus-blokk; Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus, 1593–1872.* Szöveggyűjtemény. Budapest, Osiris, 2000; Lánczi András – Molnár Attila Károly – Orbán Krisztián – Orbán Miklós: *Magyar konzervatív töprengések.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004; *Magyar Politikai Enciklopédia.* Budapest, Mathias Corvinus Collegium – Tihanyi Alapítvány, 2019; Magyarics Tamás (szerk.): *Amerikai konzervatív gondolkodók.* Budapest, Antall József Tudásközpont, 2017; Mándi Tibor: *Ideológia és hagyomány. A politikai tudás problémája az angolszász konzervativizmus és neokonzervativizmus politikai gondolkodásában.* Budapest, Századvég, 2012; Mannheim Károly: *A konzervativizmus.* Budapest, Cserépfalvi, 1994; Mihelics Vid (szerk.): *Modern katolikus fejek.* Budapest, Szent István Társulat, 1936; Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918–1932. Grundruß ihrer Weltanschauungen.* Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1950; Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918–1932.* Ein Handbuch. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. 3. Aufl. 1989; Mohler, Armin – Weismann, Karlheinz: *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918–1932.* Ein Handbuch. Graz, Ares Verlag, 2005; Molnár Attila Károly: *Edmund Burke.* Budapest, Századvég, 2000; Molnár Tamás: *A liberális hegemónia.* Budapest, Gondolat, 1993; Molnár Tamás: *Az ellenforradalom.* Budapest, Kairosz, é. n. (2005); Molnár Tamás: Miért nem vagyok konzervatív? In uő: *Századvégi mérleg.* Válogatott írások. Budapest, Kairosz, 1999. 283–287. = *Új Magyarország,* 4. 1994/99. 13; Muller, Jerry Z.: *Conservatism. An*

Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present. Princeton University Press, 1997; Müller, Johann Baptist: *Konservativismus. Konturen einer Ordnungsvorstellung.* Berlin, Duncker & Humblot, 2007; Nisbet, Robert: *Konzervativizmus: álom és valóság.* Pécs, Tanulmány, 1996; Nyirkos Tamás: *Az ötfejű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban.* Máriabesnyő, Attraktor, 2014; O'Sullivan, N.: *Conservatism.* London, J. M. Dent & Sons, 1976; Pogrányi Lovas Miklós (szerk.): *Konzervatív reneszánsz az Egyesült Államokban.* Emlékkonferencia Russell Kirk halálának 20. évfordulója alkalmából. Budapest, Századvég, 2016; Quinton, Anthony: *A tökéletlenség politikája. Az angol konzervatív gondolkodás vallásos és szekuláris tradíciója Hookertől Oakeshottig.* Pécs, Tanulmány, 1995; Ryszard Legutko: *A Közönséges ember diadala.* Göd, Rézbong, 2018; Schmitz, Sven-Uwe: *Konservativismus.* Wiesbaden, VS Verlag, 2009; Scruton, Robert: *Conservatism. An Invitation to the Great Tradition.* New York, Horsell's Morsels Ltd., 2017; Scruton, Roger: *A konzervativizmus jelentése.* Budapest, Novissima, 2002; Szalai Zoltán: „A »konzervatív forradalom« fogalma". *Kommentár,* 2019/2. 61–65; Szalay Jeromos: *A katolikus gondolat útja az újkori Franciaországban.* Budapest, Szent István Társulat, 1934; Tőkéczki László: *Magyar konzervativizmus.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Batthyány Lajos Alapítvány, 1994; Vincent, Jean-Philippe: *Qu'est-ce que le conservatisme?* Paris, Les Belles Lettres, 2016; Zachar Péter Krisztián: *Gazdasági válságok, társadalmi feszültségek, modern válaszkísérletek Európában a két világháború között.* Budapest, L'Harmattan, 2014.

Pető Zoltán

EDMUND BURKE

Edmund Burke (Dublin, 1729. január 12. – Beaconsfield, 1797. július 9.) *Töprengések*[1] című műve nemcsak a brit konzervatív politikai gondolkodás klasszikus munkájának tekinthető, hanem olyan vízválasztónak is, amelytől kezdve egyáltalán modern értelemben vett konzervativizmusról beszélhetünk. Az ír és anglonormann felmenőkkel rendelkező fiatal Burke a dublini Trinity College-ban hallgatott jogot. Ekkoriban írta meg, minden valószínűség szerint 30 éves kora előtt, esztétikai művét *Filozófiai vizsgálódás a szépről és a fenségesről*[2] címmel, amellyel ismertté vált a kor irodalmi, filozófiai és egyben politikai köztudatában.

Burke Rockingham márkival[3] való megismerkedését követően Londonban építette whig párti politikai pályáját. 1765-től alsóházi képviselő lett, részt vett a whig pártnak a királyi hatalom korlátozására irányuló polémiájában, majd az úgynevezett „Bélyegtörvényt" *(Stamp Act)* követően kiállt az amerikai gyarmatok nagyobb függetlenségéért, bírálta a brit uralom indiai tevékenységének visszásságait, és felszólalt az ír katolikusok jogfosztása ellen. Húsz éven keresztül aktív parlamenti szónokként tevékenykedett. Rockingham márki 1782-es halálát követően azonban fokozatosan eltávo-

[1] Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Ford., a bevezetést, a jegyzeteket és a mutatót írta Kontler László. Budapest, Atlantisz–Medvetánc, 1990.

[2] Burke, Edmund: *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Budapest, Magvető, 2008.

[3] Charles Watson-Wentworth, Rockingham 2. márkija (1730. május 13. – 1783. július 1.). Whig államférfi, két alkalommal Nagy-Britannia miniszterelnöke. Számos whig párti szimpatizánst támogatott anyagilag (úgynevezett „rockingham whigek"). A párt radikálisaival szemben mérsékelt-arisztokratikus politikai irányvonalat képviselt.

lodott pártjától, amely a francia felvilágosodás eszméit követve radikalizálódott. Burke a politikai szabadságra leselkedő veszélyt a királyi abszolutizmus helyett egyre inkább a túlzott demokráciában, a demokratikus abszolutizmusban és zsarnokságban (és az ebből születő anarchiában) vélte felfedezni. A teljes szakítás a whig párt vezetőivel 1791-ben következett be, a francia forradalom körüli viták során. Az ezt követő munkái, mint az *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), a *Letters on a Regicide Peace* (1795–1797), az *A Letter to a Noble Lord* (1796), mutatják, hogy a francia forradalom radikalizációjával párhuzamosan Burke egyre inkább a monarchia, az arisztokrácia, az egyházi és társadalmi tradíciók elkötelezett védelmezője lett.

Legjelentősebb munkája, a *Töprengések a francia forradalomról* nem rigorózus precizitással megtervezett mű, sokkal inkább vitairat, amely megszületését drámai körülmények különleges összejátszásának köszönheti. A mű levélformája mellett talán éppen e körülményből fakad az a sokszor szubjektív, szenvedélyes és a politikai racionalizmust szándékosan negligáló hang, amely annyira megdöbbentette Burke kortársait, s amely elhatolt még a korabeli Európa uralkodóinak fülébe is. A *Töprengéseket* Burke nem csupán egy társadalmi-politikai organizáció védelmében írta; számára az *ancien régime* nem csupán a kormányzat, a társadalom, illetve egy bizonyos típusú politikai berendezkedés, hanem egyszersmind világkép és „esztétikai magatartás" ügye is volt.

Egyszerre féltette az európai civilizációt az absztrakt racionalizmustól, a monarchiát „francia összeesküvők zsarnoki demokráciájától"[4] és a társadalmi jólétet a Rousseau nyomán szárba szökkenő nosztalgiától a „barbár" és a „primitív" iránt. Burke éppen abban látta a történeti fejlődést, hogy a Nyugat-római Birodalom bukását követően, a középkori európai civilizáció kezdeteitől végre sikerült erkölcsileg kifinomultabb, műveltebb és nem mellékesen ízlésesebb érába eljutni. Ez a fejlődés szerinte szervesen összekapcsolódik azzal a politikai intézményrendszerrel, amely ezt a fejlődést *biztosította*. Ez az intézményrendszer és ez a *fejlődés* az, amit a francia forradalom módszerei a megsemmisüléssel fenyegetnek, az emberiséget mintegy visszavetve egy korábbi stádiumba. A burke-i „progresszió" leginkább a társadalom egyfajta lassú és folyamatos „csiszolódásával", műveltebbé válásával, a *jó ízléssel*, kifinomultsággal, jó modorral *(manner)*, jólneveltséggel *(good breeding)* jellemezhető.

[4] A „francia összeesküvők" célja Burke szerint kifejezetten a monarchia megsemmisítése volt. „Akiknek az volt a céljuk, járjon bármilyen bizonyosan is bűnökkel, bármekkora háborús kockázattal és szerencsétlenségek minden más nemével, hogy e hatalmat *teljes egészében* megsemmisítsék; hogy egyenlősítsék az állam minden rendjét, rangját és méltóságát; s nem annyira tetteikkel, mint inkább elveikkel teljesen lerombolják a tulajdont." Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus, 1593–1872*. Budapest, Osiris, 2000. 185–233. Burke, Edmund: *Fellebbezés a mai whigektől a régebbiekhez*, i. m. 200.

Azonban már a fiatal Burke szóhasználatában is egyértelmű, hogy – a francia és brit radikálisokkal és liberálisokkal szemben – inkább a szó eredeti, latin jelentését figyelembe véve beszél fejlődésről (evolúcióról). *Evolvere*, vagyis „kibomlani", „kifejlődni" olyan értelemben, ahogyan például a magból kifejlődik a növény, vagyis a kezdeti, potenciálisan már meglévő tulajdonságok a történelmi folyamat során kifejezettebbé és láthatóbbá válnak. A Burke által tételezett fejlődés, szemben a radikálisok „szükségszerű" és „végtelenbe nyitott" koncepciójával, tulajdonképpen a kedvező körülmények „véletlen" összjátékának tulajdonítható, ahhoz hasonlatosan, mint amikor egy növény magja éppen olyan helyre hullik, ahol minden feltétel megtalálható ahhoz, hogy hatalmas fává terebélyesedjen. Nincsen tehát semmiféle automatizmus vagy elkerülhetetlenség benne, és ami elsősorban fenyegeti, az a forradalmi türelmetlenség, amely értetlenül áll a nem racionális vagy a diszkurzív értelem számára nehezen hozzáférhető tényezők előtt, melyek nem vezethetőek le szigorúan utilitarista elvekből. Burke konzervativizmusa az „ismerős dolgok" kontinuitásából fakadt, abból a felismerésből, hogy habár a világunkat konstituáló tények a sokféle körülmény hatására módosulnak, lényegük, akár az ősök bölcsessége", mindig ugyanaz marad."[5]

Amit Burke *politics of beautynak*, vagyis a „szépség politikájának"[6] tekintett, nem volt más, mint az elengedhetetlen hatalmi eszköz, amellyel az a civilizált kormányzat él, amely maga is a „csiszolódás" útját választotta. A jó művészhez hasonlóan – akinek bizony jótékonyan „be kell csapnia" a nézőt – a jó politikus is „kegyes csalást" hajt végre: esztétikai „fátylakkal" kell eltakarnia a hatalom puszta működésének nyers brutalitását. A „realista" és az emberi természet tökéletesíthetőségével szemben szkeptikus Burke számára a francia forradalom demokratikus jelszavait pusztán egy hatalomra vágyó klikk érdekei motiválják: szerinte ahol csak államról vagy a politikai hatalomgyakorlás valamilyen formájáról beszélünk, ott valójában csupán kormányzók és kormányzottak nem mindig konfliktusoktól mentes viszonyáról van szó, amely bizonyos fokú önkénnyel, korrupcióval és erőszakkal párosul – legyen szó *bármilyen* kormányzati formáról. A politika tehát ilyen felfogásban inkább művészet *(art)*, mintsem tudomány *(science)*, amiként azt a francia forradalom racionalistái szeretnék látni. Nem egyszerű és teljes mértékben az ész törvényei szerint működő tevékenység, amelyet bárki, aki elég szorgalmas hozzá, valamiféle szakkönyvekből elsajátíthat: bizonyos fokú tehetség, érzékenység, intuíció is szükséges a műveléséhez. A hatalomgyakorlás nyerseségének „átesztétizálásához" éppen az arisztokratikusság, a társiasság (szociabilitás) szükséges, amelyet csak a „jó társa-

[5] I. m. 226.

[6] Molnár Attila Károly: *Edmund Burke*. Budapest, Századvég, 2000. 124–149.

ságban", vagyis a társadalom felsőbb osztályainak részére „fenntartott" klubokban és kaszinókban, a művelt nyilvánosság fórumain lehet elsajátítani.

Burke a társadalom vezetésére hivatott „természetes arisztokráciában" gondolkodott – a későbbi brit-angolszász konzervatívok oly kedvelt témájáról.[7] Mindez azonban nem csupán a születési arisztokráciát ölelte fel, hanem a társadalom vezetésére hivatott „természetes elitet" – a platóni értelemben vett *aristoi* értelmében –, amelynek gondolata egészen Thomas Stearns Eliotig hat a politikai gondolkodás történetében.

Burke számára az állam egyfajta „műalkotás" is, valami, aminek a remekmű harmonikus szépségét éppúgy tükröznie illik, mint az igazán nagyszerű képek vagy más művészeti alkotások fenségét. Ahogyan a *Letters on a Regicide Peace*-ben is fogalmaz: „Az államok *(commonwealths)* nem fizikai, hanem erkölcsi lényegiségek *(essences)*. Mesterséges *(artificial)* kombinációk, s – közvetlen ható okukat tekintve – az emberi elme önkényes produktumai [...]. Nincs a fizikai rendben (amellyel láthatólag semmiféle megjelölhető kapcsolatot nem tartanak) olyan sajátos ok, amelynek következtében bármelyik ilyen építménynek szükségképpen növekedni, virágozni vagy hanyatlani kell."[8]

Burke számára, a forradalmi demokrácia nem inspirált valódi nagyságot és morális erőfeszítést, hanem „a világ legszégyenletesebb dolga volt"[9] – hiszen eltörölt minden olyan fensőbb rálátási lehetőséget, fensőbb arisztokratikus fórumot, ahonnan a nép akcióit meg lehetett volna ítélni. Ha a népakarat olyan fórum, amely gyakorlatilag felülbírálhatatlan, ha a nép szava valóban Isten szava és *minden* legitimitás végső forrása, akkor nincs olyan hivatkozási alap, amely a nép által felhatalmazottak tetteit felülbírálhatná, amennyiben a többség a vezérét esetleges abszurd vagy őrült cselekedetei ellenére is követi. A demokratizmus alapja tehát szerinte a voluntarizmus is, szemben a törvénynek való alávetettség eszméjével, hiszen a törvény nem valamilyen transzcendens létező, hanem eredője a nép állandóan változó *akarata*, és ez csak akkor válik lehetővé, ha a demokrácia elveti a hagyományt és a tekintélyt.

A demokrácia kritikusai Burke óta is felhívják a figyelmet annak veszélyeire. A francia forradalom iránya elkerülhetetlennek látszik annyiban, hogy a hagyományos, arisztokratikus elitek lehanyatlottak, és az arisztokrácia kora, amely a francia forradalmat megelőző emberi történetet nagyjá-

---

[7] Ahogyan Egedy Gergely is rámutat az amerikai konzervatív gondolkodásról írott munkájában, a szellemi arisztokrácia gondolata egészen az Újvilágig elért. Habár kétségtelen, hogy Amerika nem rendelkezett az Óvilághoz hasonló arisztokratikus tradícióval, az angolszász gyökerű amerikai konzervatív gondolkodók többsége számára a „természetes arisztokrácia" szükségessége megkérdőjelezhetetlen volt. Vö.: Egedy Gergely: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban. John Adamstől Russel Kirkig.* Budapest, Századvég, 2014. Különösen 50–67.

[8] Idézi Szécsényi Endre: *Társiasság és Tekintély.* Budapest, Osiris, 2002. 154.

[9] Burke, 1990: 82.

ból meghatározta, elkerülhetetlenül átadja helyét a tömegek (és nem elkerülhetetlenül a „nép") uralmának. Ezt a XX. században olyan szerzők hangsúlyozták, mint Gustav Le Bon, Carl Schmitt, Ortega y Gasset, Santayana vagy Michael Oakeshott.

Burke továbbá arra is figyelmeztetheti gondolkodásmódjának híveit és örököseit, hogy a hatalomgyakorlás tekintetében a „népre hivatkozni" nem jelent sem valóságos szabadságot, sem valóságos önkormányzatot. A XXI. század első harmadára egyre többek számára tűnik úgy, hogy a reneszánszra és a francia felvilágosodásra referáló „unilineáris haladás" paradigmája súlyosan megkérdőjeleződött, és tarthatatlanná vált az a naiv optimizmus, amelyben Burke kortársai, liberálisok és radikálisok még hittek.

Burke legfontosabb művei: *A természetes társadalom védelmezése (A Vindication of Natural Society: A View of the Miseries and Evil Arising to Mankind)* (1756) – gúnyirat Bolingbroke gróf deizmusa ellen. Célja annak bemutatása, hogy a politikai intézmények nélküli „természetes társadalom" előnyei csak a képzelet szüleményei; *Filozófiai vizsgálódás a magasztosról és a szépről alkotott eszméink eredetéről (A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful)* (1756); *Anglia rövid története (Abridgement of the English History)* (1757) – történelmi munka, amely folyamatos evolúcióként mutatja be Anglia történelmét; *Speech to the Electors at Bristol at the Conclusion of the Poll* (1774); *Töprengések a francia forradalomról (Reflections on the Revolution in France)* (1790).

Magyar kiadások: Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról.* Budapest, Atlantisz, 1990; Burke, Edmund: *Fellebbezés az újaktól a régi whigekhez és más írások.* Budapest, Századvég, 2019. (A címadó munkán kívül: Gondolatok a francia helyzetről; Levél William Elliotnak; Levél egy nemes lordhoz); Burke, Edmund: *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően.* Budapest, Magvető, 2008.

Róla: Molnár Attila Károly: *Edmund Burke.* Budapest, Századvég, 2000; Horkay-Hörcher Ferenc – Szilágyi Márton (szerk.): *Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás.* Budapest, Ráció, 2011; Pető Zoltán: *Edmund Burke és kritikusai.* Budapest, Magyar Művészeti Akadémia – Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézet – L'Harmattan, 2016; Kontler László: „Felvilágosodás és konzervativizmus. Edmund Burke Németországban". *Világosság,* 33. 1992/12. 901–913.

Nyirkos Tamás

JOSEPH DE MAISTRE

Savoyában, a Szárd-Piemonti Királyságban született 1753-ban. Habár francia szerzőként tartják számon, sohasem élt Franciaországban, és Párizsban is csupán egyszer járt élete során. Apja a szenátus tagja, majd alelnöke volt, aki tevékenysége elismeréséül 1778-ban kapott nemesi címet. Az ifjú De Maistre iskoláit a jezsuiták chambéryi kollégiumában végezte, majd a torinói egyetem jogi fakultásán szerzett diplomát. Tizenöt éven át különböző állami hivatalokban dolgozott, mielőtt maga is a szenátus tagja lett. Ugyanabban az időben került kapcsolatba a szabadkőművesség Willermoz vezette skót rítusú ágával, amit a maga részéről mindig is összeegyeztethetőnek tartott katolikus meggyőződésével. A szenátus tagjaként komoly politikai gyakorlatot szerzett, de különösebb elméleti tevékenységet nem fejtett ki. A már csaknem negyvenéves De Maistre életében a francia hadsereg 1792-es inváziója hozott gyökeres változást, amikor megtagadta a megszállókkal való együttműködést, és emiatt otthonát és vagyonát elveszítve 25 évre emigrációba kényszerült.[1] Ugyanakkor már emigrációja első, svájci szakaszában is lehetetlennek tartotta a forradalom előtti rend restaurációját. Híres mondása szerint a régi rend visszaállítása olyasmi volna, mintha a Genfi-tó vizét akarná valaki teljes egészében palackokba tölteni.[2] Később

[1] Jellegzetes példa a De Maistre-rel kapcsolatos hamisításokra: „Kezdetben híve volt a forradalomnak, azonban hamar kiábrándult, amikor a köztársasági csapatok bevonulása után birtokát kisajátították." Bayer József: *A politikai gondolkodás története*. Budapest, Osiris, 2005. 217. Az igazság épp ennek ellenkezője: birtokát azért sajátították ki, *mert* nem támogatta a köztársaságot. Hogy honnan veszi a szerző, hogy az arisztokrata De Maistre egyúttal „populista" volt, szintén megfejthetetlen.

[2] Lebrun, Richard (szerk.): *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies*. Montreal, McGill – Queen's University Press, 2001. 58.

Velencében élt, majd 1799-ben Szardínia régensévé nevezték ki, ahonnan 1802-ben távozott Szentpétervárra követnek. Itteni működésének tizennégy éve alatt írta legfontosabb műveit, amelyeknek nagy része csak később jelent meg nyomtatásban. Oroszországból hazafelé tartva, 1816-ban látogatott életében először és utoljára Párizsba, majd Torinóban telepedett le, ahol haláláig államminiszteri rangot viselt. 1821-ben hunyt el, olyan Európában, amelyről már ekkor látta, hogy restaurációja csupán látszólagos, és visszavonhatatlanul a forradalom kijelölte úton halad tovább. Ahogyan ő maga ironikusan megfogalmazta: „Európával halok meg, jó társaságban vagyok."[3]

Eltekintve a forradalom előtt írt kisebb jelentőségű írásaitól, De Maistre korai korszakához tartozik az *Egy savoyai royalista levelei* (1793), a *Tanulmány a szuverenitásról* (1794) és *A természeti állapotról, avagy Jean-Jacques Rousseau egy írásának vizsgálata* (1795), amelyek elsősorban a társadalmi szerződés és a népszuverenitás eszméinek adják átfogó kritikáját, ám ekkor még kiadatlanok maradtak. A *Gondolatok Franciaországról* azonban nemcsak megjelent 1797-ben, hanem talán legismertebb műve lett, modern magyar fordításban is csupán ennek néhány fejezete olvasható. Ezután hosszú szünet következett: néhány, a protestantizmusról és a forradalomról írt rövidebb lélegzetű mű után 1809-ben, tehát már Oroszországban született meg az *Értekezés az alkotmányok létrehozó elvéről.* Miközben ezekben az években De Maistre számos kéziratos figyelmeztetést írt a protestantizmus és a felvilágosodás veszélyeiről, elsősorban az orosz oktatásügy reformereinek címezve, az *Értekezés* kiadatlan maradt: csupán 1814-ben, Napóleon bukásakor küldte el a kéziratot Párizsba, hogy a *Gondolatokkal* együtt, név nélkül megjelentessék. A kiadásra sor is került, ám mégiscsak De Maistre neve alatt, kiváltva XVIII. Lajos ellenszenvét, aki saját, kiegyezésre törekvő politikájának bírálatát olvasta ki a műből.[4] Az Oroszországban elkezdett további művek, amelyeket joggal tarthatunk De Maistre legnagyobb hatású írásainak, a forradalom utáni katolikus gondolkodás filozófiai megalapozásának, vagyis *A pápáról* (1819), *A gallikán egyházról* (1821) és a *Szentpétervári esték* (1821) csak a szerző élete végén, illetve közvetlenül halála után jelentek meg. Még később látott napvilágot a kétes hitelességű *Levelek a spanyol inkvizícióról* (1822), majd a *Bacon filozófiájának vizsgálata* (1836). A XIX. század végén 14 kötetben adták ki összes műveit, majd ennek 7 kötetessé összevont változatát 1984-ben.

De Maistre életművének központi témája a szuverenitás. Már első, kiadatlan műveiben is a népszuverenitás gondolatának abszurditásán élcelődik: az egész nép ugyanis csak önmagán uralkodhat, egyszerre lévén uralkodó és alattvaló, ami viszont magát az uralom fogalmát teszi értelmetlen-

[3] De Maistre, Joseph: *Oeuvres complètes.* Lyon, Vitte et Perrussel, 1884–1886. XIV, 183.

[4] Klinck, David: *The French Counterrevolutionary Theorist Louis de Bonald.* New York, Peter Lang, 1996. 178–179.

né.[5] A valóságban persze arról van szó, hogy minden demokratikus retorika dacára Franciaországban is egy elit, nevezetesen a képviselők uralkodnak a nép helyett, és De Maistre ezt a tényt a politika általános jellegzetességének tekinti: a politikai rendszerek mindegyike oligarchikus vagy arisztokratikus. Az uralkodói abszolutizmusnak a legendákkal ellentétben De Maistre sohasem volt híve: az íratlan törvények és a történetileg kialakuló szabadságjogok által korlátozott hatalom kérdésében bevallottan az angol hagyományra támaszkodott.[6] Amit következetesen elutasított, az a velünk született egyéni szabadság és az absztrakt emberi jogok eszméje: „Azt mondani, hogy az ember szabadságra született, csupán frázis, amelynek semmi értelme nincsen."[7] Történetileg tekintve minden jog engedmény, amely adott társadalmi-politikai kontextusban alakul ki, és ezen a kontextuson kívül sem indokolni, sem védelmezni nem lehetséges. A történeti kibontakozás ugyanakkor gondviselésszerű, méghozzá ahhoz hasonló értelemben, amit Hegel később „ész cselének" nevez: a francia forradalom résztvevői például maguk sem alakítói, csupán elszenvedői voltak az eseményeknek, amelyeket ugyanilyen akaratlan módon követett a békés ellenforradalom, amely – híres meghatározása szerint – „nem egy ellentétes forradalom lesz, hanem a forradalom ellentéte", tehát békés, rendezett és spontán módon lejátszódó folyamat.[8]

A politikai szuverenitás ugyanakkor politikán kívüli megalapozást feltételez, amit De Maistre – közelebbről meg nem nevezett német szerzőkre hivatkozva – metapolitikának vagy politikai metafizikának nevez.[9] A forradalmakat előkészítő szerződéselméletek fő baja, hogy a politikát immanens módon, magában a politikában kívánják megalapozni, ez azonban meddő próbálkozás: a politika alapjául szolgáló általános törvények ugyanis szellemi jellegűek, amelyeket csak olyan hatalom írhat elő, amely maga már nem szorul további igazolásra. Így jut el De Maistre a pápai tévedhetetlenség megfogalmazásához, amelyet egyébként a nem katolikus országok számára is elfogadhatónak vél, mivel a pápaságot elsősorban erkölcsi tekintélyként, és nem dogmatikai tanítóhivatalként fogja fel. „A tévedhetetlenség a szellemi rendben és a szuverenitás a világi rendben két tökéletesen szinonim kifejezés. Mindkettő azt a legfelsőbb hatalmat fejezi ki, amely mindent ural, amelyből minden származik, amely kormányoz és nem kormányozzák, amely ítél, és amely fölött nem ítélkeznek."[10] A pápaság hasonlóan korlátozza a hatalmat, mint a hagyomány, az igazságosság elvei vagy akár az

[5] De Maistre, Joseph, i. m. I. 311–312.
[6] De Maistre, Joseph, i. m. I. 240–241.
[7] De Maistre, Joseph, i. m. I. 426.
[8] De Maistre, Joseph: Gondolatok Franciaországról. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus, 1593–1872*. Szöveggyűjtemény. Budapest, Osiris, 2000. 298.
[9] De Maistre, Joseph: *Oeuvres complètes*. Lyon, Vitte et Perrussel, 1884–1886. I. 227–228.
[10] De Maistre, Joseph, i. m. II. 2.

ellenállási jog: „Olyan kormányzat, amely mindent megtehetne, egyáltalán nincs. Az isteni törvény értelmében minden szuverenitás mellett ott áll egy erő, amely féken tartja. Egy törvény, egy szokás, a lelkiismeret, egy tiara, egy tőr: de valami mindig van."[11]

Tény ugyanakkor, hogy a társadalmat átható morális elvek csupán csökkenthetik, de sohasem küszöbölhetik ki egészen a fizikai kényszert. Az állam kényszerítő erejének szemléletes metaforája a *Szentpétervári estékben* található hóhérepizód, amely az utópikus politikai álmodozásokkal szemben azt kívánja tudatosítani, hogy az állam – még ha nem is célja a szenvedés okozása, ezért a büntetést másra bízza – nem tud végleg eltekinteni az erőszaktól, amelyet minden kormányzás megkövetel, különben nem kormányzás, hanem puszta igazgatás volna. A társadalmat fenntartó szellemi erőknek azonban – az imától kezdve a velünk született erkölcsi eszmékig – De Maistre jóval nagyobb teret szentel. Mivel De Maistre filozófiai esszéi általában kevesebb figyelmet kapnak, mint néhány politikai aforizmája, ezért olykor elsikkad, hogy sokszor emlegetett partikularizmusa, amely korai munkáira volt jellemző, élete vége felé egyre inkább olyan univerzalizmusnak adta át helyét, amelynek alapja a velünk született eszmék Platóntól Malebranche-ig ívelő tanítása.[12] Ez nemcsak megalapozza a kormányzás alapvető elveit, hanem ebben gyökerezik a tudomány vagy a vallás egyetemes volta is.[13] De Maistre végső szava tehát nem a felvilágosodás univerzalizmusára adott provincialista reakció, hanem épp ellenkezőleg: a világ modernség által okozott felhasadozásával szembeni szintézis létrehozásának kísérlete. Ezen a ponton valóban elszakad a szkeptikusabb brit konzervativizmus hagyományától, és egy sajátos, kontinentális, katolikus konzervativizmus legjelentősebb képviselője lesz.

De Maistre írásainak visszhangja már életében is rendkívül ellentmondásos volt. Miközben érveinek és stílusának hatása alól még ellenségei sem tudták kivonni magukat, már korán kialakult az a torzkép, miszerint a vér és az erőszak megszállottja lett volna, aki – Lamennais szavaival élve – „minden művét az akasztófa alatt írta". A XX. században ezt a néhány félreértett passzuson alapuló karikatúrát sikerült az életmű egésze felől tájékozatlan Isaiah Berlinnek és követőinek a protofasizmus vádjává fejleszteniük. Habár az elmúlt évtizedekben számos – Berlin elemzéseivel szemben történetileg és filológiailag is megalapozott – kísérlet történt arra, hogy De Maistre-t arisztokratikus, egyes vonásaiban nagyon is szabadelvű konzervativizmus képviselőjeként mutassák be (lásd Richard Lebrun, Carolina Armenteros vagy Cara Camcastle műveit), erre a hiteles és árnyalt De Maistre-képre szemmel láthatólag egyetlen politikai oldalon sincs igény. A liberális balol-

[11] De Maistre, Joseph, i. m. II. 255.
[12] De Maistre, Joseph, i. m. IV. 108–109.
[13] De Maistre, Joseph, i. m. IV. 356; V. 97; V. 122 stb.

dalnak ugyanúgy szüksége van a forradalmi terror mentegetéséhez a „fehérterror" ideológusára, mint a radikális jobboldalnak egy erőszaktól sem visszariadó tradicionalistára; de még a mérsékelt, angolszász típusú konzervatívoknak sem jön rosszul egy veszélyes ultrakonzervatív, akivel szemben saját józanságukat és mértéktartásukat hangsúlyozhatják.[14]

A felvilágosodásnak és a forradalomnak kevés hatásosabb kritikusa volt, mint Joseph de Maistre. Európa későbbi megrázkódtatásai és mai válsága is igazolni látszik azt a tételét, hogy közös hagyomány nélkül és a szuverenitás folyamatos megkérdőjelezésével nem hozható létre tartós és igazságos politikai rend. Az, hogy a forradalom óta Európa kitartóan új (demokratikus, liberális, emberjogi) hagyomány és dogmatika megalkotásával kísérletezik, önkéntelen beismerése ennek az igazságnak. A kísérlet sikertelensége és Európa folyamatos eljelentéktelenedése ugyanakkor arra mutat, hogy mindez nélkülözi azokat a komoly szellemi alapokat, amelyeket a De Maistre-i értelemben vett metapolitika megkövetelne.

Irodalom: De Maistre, Joseph: *Oeuvres complètes, I–XIV.* Lyon, Vitte et Perrussel, 1884–1886; Gondolatok Franciaországról. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus, 1593–1872.* Szöveggyűjtemény. Budapest, Osiris, 2000. 253–305; *Elmélkedések (Elmélkedések Franciaországról; Tanulmány a politikai alkotmányok és más emberi intézmények rendezőelvéről).* Budapest, Századvég, 2020; Armenteros, Carolina: *The French Idea of History: Joseph de Maistre and his Heirs, 1794–1854.* Ithaca, Cornell University Press, 2011; Bradley, Owen: *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre.* Lincoln, University of Nebraska Press, 1999; Camcastle, Cara: *The More Moderate Side of Joseph de Maistre.* Montreal, McGill–Queen's University Press, 2005; Froidefont, Marc: *Théologie de Joseph de Maistre.* Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010; Lebrun, Richard: *Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre.* Ottawa, University of Ottawa Press, 1965; Lebrun, Richard: *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant.* Montreal, McGill–Queen's University Press, 1988; Lebrun, Richard: *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies.* Montreal, McGill – Queen's University Press, 2001; John Morley: Joseph de Maistre. In uő: *Tanulmányok.* Budapest, MTA, 1916; Nyirkos Tamás: *Az ötfejű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban.* Máriabesnyő, Attraktor, 2014.

[14] Pl. Espada, Joao Carlos: *A politikai szabadság anglo-amerikai hagyománya.* Budapest, Typotex, 2017. 132–134.

Nyirkos Tamás

LOUIS DE BONALD

Louis Gabriel Ambroise de Bonald 1754-ben született a dél-franciaországi Millau-ban. Iskoláit az oratoriánusok juillyi kollégiumában végezte, ahol azonban – a kor egyházi iskoláinak nagy részéhez hasonlóan – inkább a modern tudomány és az enciklopédisták hatásával találkozhatott, mintsem komoly vallási indoktrinációval: teológiai műveltségét maga is mindig hiányosnak tartotta. Később a királyi testőrségben szolgált, majd szülővárosának polgármestere lett. A mérsékelt reformer De Bonald-t a forradalom után is újraválasztották, és csupán a papság polgári alkotmányának elfogadása után döntött a lemondás mellett. Ez az esemény, tehát az egyház függetlenségének felszámolása minden másnál nagyobb szerepet játszott a forradalmi és ellenforradalmi tábor elválásában: De Bonald azonban magát az elvet nem helytelenítette, csupán az a tény bírta távozásra, hogy sem a pápa, sem a francia püspökök túlnyomó része nem hagyta jóvá, ami katolikusként lehetetlenné tette számára a rezsimmel való további együttműködést. Konstanzba emigrált, ahol megírta első könyvét, majd 1797-ben titokban visszatért Franciaországba. Párizsban Chateaubriand körének tagja lett, majd Bonaparte 1802-es amnesztiája után többször is lehetőséget kapott a közéleti szereplésre, ám a konzulátushoz és a császársághoz való viszonya mindvégig ambivalens maradt. 1806-ban a *Journal d'Empire* folyóirat főszerkesztői posztját utasította vissza, majd 1808-ban az egyetem nagytanácsának elnökségét, mígnem ez utóbbit 1810-ben végül is elfogadta. Napóleon bukása után, 1815-ben a *chambre introuvable*, az óriási többséggel megválasztott ultraroyalista képviselőház tagja lett. Ekkor érte el legtartósabb politikai sikerét, a válás eltörlését, amely egészen 1884-ig maradt érvényben. (A válást korábban a forradalmi törvények tettek lehetővé, és De Bonald so-

kakhoz hasonlóan a társadalom alapvető intézményének szétzilálását látta benne.) A *chambre* feloszlatása után a rendszer belső ellenzékéhez csatlakozva Chateaubriand-nal megalapította a *Conservateur* folyóiratot, majd a képviselőház alelnöke, sőt egy időre államminiszter lett. 1824-ben az új király, X. Károly alatt sikerült keresztülvinnie az úgynevezett *sacrilège*-törvény kimondását. A törvény az oltáriszentséget, valamint a protestáns és zsidó kultusztárgyakat részesítette büntetőjogi védelemben, azonban sohasem alkalmazták, és De Bonald utolsó, 1827-es közszereplése sem bizonyult sokkal sikeresebbnek: ez év júniusában hozta létre a kormány a cenzúrabizottságot, amelynek ő lett az elnöke, azonban a bizottság a sajtótörvény ellentmondásai miatt érdemi tevékenységet nem tudott kifejteni, és öt hónap elteltével meg is szűnt. Az 1830-as forradalom után az idős De Bonald visszavonult vidéki birtokára, és 1840-ben bekövetkező haláláig csupán irodalmi tevékenységet folytatott.

Első nagy művének teljes címe *A polgári társadalomban fennálló politikai és vallási hatalomnak az érvelés és a történelem által bizonyított elmélete.* Ezt 1796-ban saját költségén nyomtatta ki, ám a Párizsba eljuttatott hétszáz példányt azonnal elkobozták, és az emigráns körökben terjesztett további háromszáznak sem volt jelentős hatása. A háromkötetes, csaknem ezerötszáz oldalas írást később De Bonald maga is nehézkesnek érezte, és Chateaubriand arra igyekezett rávenni, hogy készítsen rövidebb változatot, ám még az eredetit sem adták ki újra a szerző életében. A következő három művet tehát De Bonald mintegy az *Elmélet* pótlásának szánta: 1800-ban született az *Analitikus tanulmány a társadalmi rend természeti törvényeiről;* 1801-ben *A válásról a XIX. században, a családi és a társadalmi helyzettel való viszonyában;* illetve 1802-ben *Az alapvető törvényhozás az utóbbi időkben, kizárólag az ész fényében tekintve.* Az 1804-ben írt *Értekezés Jézus Krisztus életéről* is inkább szociológiai, mint teológiai írás, amely a társadalmi viszonyokban inherens „mediátor" Krisztus koncepcióját fejti ki. A császárság idején De Bonald kizárólag folyóiratokban publikált, majd 1818-ban jelent meg újabb könyve, a *Filozófiai kutatások a morális ismeretek első tárgyairól,* amely a tudás nyelvi konstitúciójával és társadalmi-politikai kontextusával kapcsolatos korábbi vizsgálódásainak folytatása. Az 1830-as júliusi forradalom után még megjelent *A társadalom alkotó elvének filozófiai bizonyítása,* illetve ugyanekkor dolgozott a *Politikai elmélkedések az Evangélium alapján* és az *Elmélkedések az 1830-as júliusi forradalomról* című művein. Összes műveinek első kiadása már életében elkezdődött, és *A politikai és vallási hatalom elmélete* kivételével (jeléül annak, hogy az átdolgozás még ekkor is napirenden volt) többé-kevésbé a megírás időrendjét követte. Ennél a tizenöt kötetes műnél azonban szélesebb körben forgott a Migne által kiadott, de inkább tematikusan szerkesztett háromkötetes *Oeuvres complètes,* amely még szintén a XIX. század közepén jelent meg, viszont az előbbivel ellentétben De Bonald parlamenti beszédeit is tartalmazza. Magyar nyelven *A politikai és vallási hatalom elméletének* néhány részlete

olvasható a *Konzervativizmus* című szöveggyűjteményben, de fontos megjegyezni, hogy ez a válogatás egy francia nyelvű szemelvénygyűjtemény fordítása, azzal a különbséggel, hogy a magyar változat ezt elmulasztja jelezni, ezért a szöveg sokszor tűnik összefüggéstelennek.[1]

Habár gyakran „teokratikus" gondolkodóként jellemzik, De Bonald elsősorban a hatalom társadalmi megalapozásának teoretikusa, amelynek fontos, de mégiscsak alárendelt része a vallásnak mint társadalmi intézménynek az elmélete. Ahogyan élete vége felé maga is elismerte, tulajdonképpen véletlenül lett teológus: „anélkül, hogy kívántam volna, vagy akár csak gondoltam volna rá".[2] A társadalomelmélet terén ma De Bonald-t a francia szociológia egyik előfutáraként, ontológiai megalapozójaként tartjuk számon, és valóban, már a művek címében is feltűnő az elméletre, analízisre, bizonyításra való hivatkozások burjánzása. A konzervativizmus – amelynek első definícióját is ő adta, legalábbis a *konzerváció* formájában[3] – De Bonald számára a fejlődés organikus módjának megőrzését jelenti, és nem a régihez való visszatérést: a tudományok haladására, sőt a „felvilágosodásra" tett utalások az egész életművet átszövik. Ebbe az organikus fejlődésbe illeszkedik a társadalomelmélet De Bonald-i programja is, amelynek alapvonása a módszertani individualizmus elutasítása és a társadalmi létezők viszonyokként való újradefiniálása.[4] Politikai értelemben a hatalom, a miniszter és az alattvaló hármassága játszik alapvető szerepet, míg a család esetében az apa, az anya és a gyermek felel meg ennek az alapstruktúrának.[5] Mivel De Bonald, meglehet, némileg erőszakolt módon, de mégiscsak a Szentháromság analógiájára fogja fel a hasonló hármas struktúrákat, nyilvánvaló képtelenség az a gyakorta hangoztatott kijelentés, hogy az uralkodói abszolutizmus szószólója lett volna; inkább az egyes szereplők egymásra utaltságát és politikai-társadalmi egységét kívánta hangsúlyozni az alapvetően anarchikus elvnek tekintett individualizmussal szemben.

A társadalom ezen elméletéhez kapcsolódik De Bonald másik nagy témája, a történelmi tradíció is. De Bonald tradicionalizmusától távol áll a kifejezéssel olykor társított obskurantizmus vagy irracionalizmus: lényege, hogy közös emberi gondolkodás nem lehetséges közös fogalmak nélkül,[6] amelyek azonban csak a nyelvben ragadhatók meg. A nyelvnek nem csupán a szavai, hanem a szavak használatát meghatározó általános szabályai is adottak, vagyis nem lehetnek az egyes létezők alkotásai, hanem egyedül

---

[1] De Bonald, Louis: A politikai és vallási hatalom elmélete. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872*. Szöveggyűjtemény. Budapest, Osiris, 2000. 308–367.

[2] Klinck, David: *The French Counterrevolutionary Theorist Louis de Bonald*. New York, Peter Lang, 1996. 247.

[3] De Bonald, Louis: *Oeuvres*. Paris, Librairie D'Adrien le Clere, 1840–1843. XIII, 32.

[4] De Bonald. Louis, i. m. XIII. 42.

[5] De Bonald, Louis, i. m. I. 5. *Az Analitikus tanulmánynak* már az alcíme is *A hatalomról, a miniszterről és az alattvalóról*.

[6] De Bonald, Louis, i. m. I. 56.

a hagyomány közvetíti őket: „A társadalmi létnek ezt az alapvető igazságát tömören fejeztem ki, amikor azt mondtam: *az értelmes lény elgondolja a beszédét, mielőtt elbeszélné a gondolatait.*"[7] A hagyomány szerepe – és ennyiben beszélhetünk mégiscsak teológiai elméletről –, hogy egy feltételezett eredeti kinyilatkoztatás üzenetét közvetíti felénk, amely más módon hozzáférhetetlen.

A nyelv, illetve általában a szimbólumrendszerek centrális szerepe a gondolkodásban szintén olyan téma, amely az elsőtől az utolsó műig jelen van: ahogyan *A politikai és vallási hatalom elmélete* teljes polgári vallást vázol fel annak minden vizuális és akusztikus kellékével,[8] ugyanúgy az *Elmélkedések a júliusi forradalomról* is az egyesült keresztény nemzetek szentélyéről beszél, amely „békés keresztes hadjárat" után valósítja meg az európai monarchiák jelképes közösségét.[9] Fontos azonban megjegyezni, hogy a kereszténység – épp azért, mert társadalmi intézmény – De Bonald számára mindvégig polgári, tehát államilag felügyelt vallás marad, és elméleti írásaiban éppúgy, mint parlamenti beszédeiben következetesen a gallikán államegyházi modellt képviseli a pápa abszolút elsőségét hirdető ultramontanizmussal szemben.[10]

Korábban említettük, hogy De Bonald hatása a rendkívül ellentmondásos megítélésű katolikus tradicionalizmuson kívül elsősorban a francia szociológia születésére (például Auguste Comte-ra) mutatható ki. Ebben a tekintetben különös köztes pozíciót foglal el hagyomány és modernség között, ami elvbarátai figyelmét sem kerülte el. Ahogyan Chateaubriand írta: „Újító volt, s habár XVI. Lajos testőreként szolgált, a régieket a politikában is és az irodalomban is gyermeknek tekintette; azt állította, elsőként használva a jelenkori nyelv önhittségét, hogy a tanügyi miniszter még nem eléggé haladó szellemű, hogy ezt megértse."[11] Nem véletlen tehát, hogy a saját táboron belül is olyanokra volt a legnagyobb hatással, akik hozzá hasonlóan a tradícióban gyökerező, ám mégis radikálisan fejlődéselvű gondolkodás mellett kötelezték el magukat, például Pierre-Simon Ballanche-ra vagy Félicité de Lamennais-re. Az angolszász konzervativizmusra gyakorolt hatása kisebb, habár *A válásról* angol nyelvű kiadásához – amely mai napig az egyetlen angol nyelven megjelenő teljes könyve – maga Robert Nisbet írt előszót, és a Nicholas Davidson által írt bevezetés De Bonald-t mint a modern konzervativizmusfogalom megalkotóját méltatja.[12]

De Bonald megítélése – a többi francia ellenforradalmi gondolkodóhoz hasonlóan – rendkívül ellentmondásos, és nem mentes a tájékozatlanságból

---

[7] De Bonald, Louis, i. m. I. 267.
[8] De Bonald, Louis, i. m. XV. 355–359.
[9] De Bonald, Louis: *Réflexions sur la révolution de Juillet 1830.* Paris, Duc–Albatros, 1988. 104–105.
[10] Lásd pl. De Bonald, Louis: *Oeuvres complètes.* Paris, J-P. Migne, 1859. II. 1211 és 1222.
[11] De Chateaubriand, François-René: *Síron túli emlékiratok.* Válogatás. Budapest, Osiris, 1999. 170.
[12] De Bonald, Louis: *On Divorce.* New Brunswick, Transaction Publishers, 1992. xii.

vagy rosszindulatból fakadó csúsztatásoktól. A klasszikus példa Isaiah Berlin néhány odavetett megjegyzése De Bonald ultramontanizmusáról és tomizmusáról *Az emberiség göcsörtös fája* című művében, amelyeknek nyilvánvaló, hogy semmilyen alapjuk nincsen: De Bonald mindig is a gallikán egyház védelmezője volt, és egyetlen tomista hivatkozás sem szerepel egyetlen művében sem.[13] Hamisítvány az az idézet is, amely Ludassy Mária *Felvilágosodástól elsötétítésig* című kötetében szerepel, és amely szerint De Bonald azt állította volna, hogy kollégiumok helyett kocsmákat kell létrehozni: „Jobb, ha az ember dolgozik és berúg. Az igazi politikus inkább a részegesek népét kormányozza, mint a filozófusokét, mert a részegek könnyen kezelhető, engedelmes emberek, és nem okoznak problémát a kormányzatnak, mint a filozófusok."[14] Mindezekkel szemben De Bonald valós hozzájárulása a politikai gondolkodáshoz a konzervativizmusnak spontán tökéletesedési folyamatként való meghatározása, a társadalom individualisztikus szemléletének szociológiai kritikája és a társadalmi gondolkodás nyelvi rögzítettségének felismerése, amely gondolatokkal a modern, sőt a posztmodern korszak konzervativizmusa számára is van mondanivalója.

Irodalom: De Bonald, Louis: *Oeuvres.* Paris, Adrian le Clere, 1840–1843; De Bonald, Louis: *Oeuvres complètes.* Paris, J-P. Migne, 1859; De Bonald, Louis: *Réflexions sur la révolution de Juillet 1830.* Paris, Duc–Albatros, 1988; Klinck, David: *The French Counterrevolutionary Theorist Louis de Bonald.* New York, Peter Lang, 1996; Moulinié, Henri: *De Bonald: la vie, la carrière politique, la doctrine.* Paris, Librairie Felix Alcan, 1916; Nyirkos Tamás: *Az ötfejű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban.* Máriabesnyő, Attraktor, 2014; Quinlan, Mary Hall: *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald.* Washington, The Catholic University of America Press, 1953; Spaemann, Robert: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über L. G. A. de Bonald.* Stuttgart, Klett-Cotta, 1998; Toda, Michel: *Louis de Bonald. Théoricien de la contre-révolution.* Étampes, Clovis, 1997.

13 Berlin, Isaiah: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből.* Budapest, Európa, 1996. 145.

14 Ludassy Mária: *Felvilágosodástól elsötétítésig.* Budapest, Atlantisz, 2014. 92. A hivatkozott forrás, a *Défenseur* folyóirat 1819-ben még nem is létezett. A *Conservateurben* ugyan De Bonald valóban írt ekkoriban két cikket a közoktatásról, de ezekben az állítólagos idézethez hasonló nem található.

Nyirkos Tamás

FRANÇOIS-RENÉ DE CHATEAUBRIAND

1768-ban született Saint-Malóban, felsőbb iskoláit Rennes-ben, a jezsuiták korábbi kollégiumában végezte. 1789-ben részt vett a rendek bretagne-i gyűlésén, de az erőszakcselekmények korán elidegenítették a forradalomtól, és 1791-ben Amerikába távozott. Itt érte a király szökésének és elfogásának híre, amelynek hatására visszatért Európába, és csatlakozott az emigránsok Condé herceg vezette seregéhez. Thionville ostrománál megsebesült, majd Angliában gyógykezelték, ahol 1797-ben írta meg első könyvét a forradalmak elméletéről. 1798-ban vallásos megtérése volt, majd a következő évben, Bonaparte államcsínyét követően visszatért Franciaországba. Itt jelentek meg első regényei, majd a Bonaparte és VII. Pius pápa közötti konkordátum kihirdetésével egyidőben kiadott *A kereszténység szelleme*, amely a szerencsés időzítésnek köszönhetően példátlan sikert aratott. Ennek hatására 1803-ban követségi titkárnak nevezték ki Rómába, ám az enghieni herceg kivégzése elleni tiltakozásul 1804-ben lemondott állásáról. Hosszabb utat tett a Szentföldre, majd hazatérve egy folyóiratcikke okán ismét összetűzésbe került Napóleonnal, és vidéki száműzetésbe vonult. 1814-ben üdvözölte a Bourbonok visszatérését, és a felsőház tagja, majd rövid időre államminiszter lett, de az ultraroyalista többségű *chambre introuvable* feloszlatása után a rendszer belső ellenzékéhez csatlakozott. 1818-ban megalapította a *Conservateur* folyóiratot, majd – amikor Berry herceg meggyilkolása után szolidaritását kifejezve ismét az udvar mellé állt – 1821-ben berlini követté nevezték ki, sőt 1822-ben külügyminiszterré. A veronai kongresszuson sikerült elfogadtatnia a spanyol forradalommal szembeni francia katonai fellépést, amelyet politikai pályafutása legnagyobb győzelmének tekintett. Miután azonban a külügyminiszteri posztról a spanyol inváziót ellenző Villèle

miniszterelnök 1824-ben eltávolította, az új kormányzat sajtópolitikája elleni tiltakozások egyik vezéralakja lett, majd Villèle bukása után, 1828-ban szentszéki nagykövet, ahonnan azonban a restauráció folytonosan változó politikai széljárásának eredményeként már egy év múlva visszahívták. Habár a sajtószabadság bajnokaként ekkor már komoly tiszteletnek örvendett a liberális táborban is, az 1830-as forradalommal semmilyen közösséget nem vállalt, lemondott felsőházi tagságáról, sőt összeesküvés gyanújával rövid időre börtönbe került. Hátralevő éveiben régi szerelme, Juliette Récamier szalonját látogatta, ahol Pierre-Simon Ballanche és az *Avenir* folyóirat körül csoportosuló katolikus szerzők, például Lamennais hatására maga is közeledni kezdett egy újfajta politikai kereszténység gondolatához. Az 1848-as februári forradalmat is megérte, és nyolcvanéves korában, alig pár nappal az 1848-as júniusi lázadások után halt meg.

Az 1797-es *Tanulmány a forradalmakról* a revolúció hagyományos értelmének megfelelően a történelem ciklikusan visszatérő megrázkódtatásainak sorába helyezi a francia eseményeket. Szépirodalmi művei közül az *Atalát* (1801) és a *Renét* (1802) később beillesztette *A kereszténység szelleme* első kiadásába is. Az előbbi egyfajta indiánrománc, De Chateaubriand amerikai útjának terméke, a második, ahogy némi öngúnnyal megjegyzi, „a modern irodalom egyik jellegzetességének forrása lett [...], költő Renék és prózaíró Renék egész családja szaporodott el, nem lehetett mást hallani, mint panaszos, szaggatott mondatokat, csak szelekről és viharokról esett szó, meg sötét éjszakában leselkedő, ismeretlen veszedelmekről."[1] Az 1802-es *A kereszténység szelleme* a kereszténység apológiája a felvilágosodás előítéleteivel szemben, míg az 1809-es *A vértanúk* az apologetika szépirodalmi népszerűsítése, a keresztény vallás felsőbbrendűségének illusztrációja a pogányság és – nyilvánvaló utalással Napóleonra – a császárkultusz ellenében. 1814-ben jelent meg a *Buonapartéról és a Bourbonokról* című pamflet, amely a császár bukásának pillanatában még egyáltalán nem kézenfekvő Bourbon-restauráció mellett érvel. Hasonlóan híres pamflet az 1816-os *A monarchiáról a Charta szellemében,* amely már ekkor a restauráció félresiklását bírálta. Aktív politikusi éveiben inkább publicisztikát írt, csupán 1831-ben született meg a *Történelmi tanulmányok,* a Római Birodalom története Caesartól Klodvigig, tehát a frank államalapításig; a kereszténység fölényének újabb bizonyítása a pogánysággal szemben, amelynek azonban a keresztény egyház jövőjéről szóló passzusai már világosan mutatják az *Avenir* folyóirat hatását. 1834-ben a *Revue des deux mondes* folyóiratban jelent meg *A világ jövője* című írása, amelyet később, már halála után az emlékiratok végére csatoltak mint vallási-politikai végrendeletét. 1844-ben írta meg gyóntatóatyja, Séguin atya kérésének engedve a *Rancé élete* című életrajzot a trappisták alapítójáról, amely saját önvallomásának is tekinthető: a világi élettől visz-

[1] De Chateaubriand, François-René: *Síron túli emlékiratok.* Válogatás. Budapest, Osiris, 1999. 178–179.

szavonult hajdani nemesember alakjában De Chateaubriand nyilvánvalóan önmagára ismert. Visszaemlékezései, a *Síron túli emlékiratok* nem véletlenül viselik ezt a címet: bár De Chateaubriand legalább 1809 óta dolgozott rajtuk, csak 1846-ban autorizálta a végleges változatot, és a kiadóval kötött szerződésében kikötötte, hogy kizárólag halála után adhatók közre. Műveinek első, gyűjteményes kiadása még életében megjelent 31 kötetben, 1826 és 1831 között, majd újabb kiadásra is sor került 25 kötetben, 1836 és 1838 között. A Garnier testvérek 1859–1860-as, 12 kötetes *Oeuvres complètes*-je még mindig nem tartalmazta a *Síron túli emlékiratokat;* ezek további hat kötetben jelentek meg később ugyanennél a kiadónál.

De Chateaubriand a történelem törvényszerű menetét már első művében a többi ellenforradalmi szerzőhöz hasonlóan mutatja be: ehhez mérten „a polgári szabadság csupán álom", és lehetetlen mesterséges módon „siettetni a dolgok folyását a magunk elképzelései szerint".[2] A történelem menete ugyanakkor nála is fejlődést mutat: habár *A kereszténység szelleme* kétségkívül igyekszik rehabilitálni a XVIII. század által barbárnak minősített korábbi korszakokat, valójában maga is egy felvilágosodásnarratívát kínál, amely szerint Homérosznál tökéletesebb Vergilius, Vergiliusnál Dante, Danténál Tasso, de mindenkinél tökéletesebb Milton.[3] A gótikus katedrális sem az építészet csúcsa, sőt a gótikus stílus „sajátos szépsége" valami „idegenszerűséggel" párosul; miközben Franciaország „vallásos korszakának minden pompája" az Invalidusok otthonában, sőt Versailles-ban egyesül.[4] A teológiában Bossuet, a filozófiában Leibniz képviseli a fejlődés csúcsát: vagyis, mint látható, ebből a rivális felvilágosodásból csupán a később nagybetűs Felvilágosodásnak nevezett korszak marad ki, illetve bizonyul mellékvágánynak. A fő gond, hogy racionalizmusa megbontotta értelem és érzelem korábbi egyensúlyát, mintegy megismételve az ősbűnt: „Ádám a legfelvilágosultabb és egyszersmind a legjobb volt, nagy volt a bölcsessége, de éppoly nagy volt a szeretete. Azonban minden, ami teremtetett, fokozatos fejlődésnek van alávetve; Ádám pedig ahelyett, hogy bevárta volna a századok forgásával az újabb ismereteket, melyeket csak újabb, fejlettebb érzelmekkel párhuzamban foghatott volna fel, egyszerre akart mindent tudni!"[5]

A fejlődés ugyanakkor – és ez az érett De Chateaubriand megkülönböztető vonása a francia konzervatív táboron belül – a szabadság folytonos növekedését jelenti, még ha hangoztatja is, hogy ennek csupán a morális fejlődéssel összhangban van értelme. Ennek a morális fejlődésnek legfontosabb előmozdítója a kereszténység, amely tehát maga is a felvilágosodás része, a civilizáció és a társadalmi haladás eszköze, sőt a modern politikai rend-

[2] De Chateaubriand, François-René: *Oeuvres complètes*. Paris, Garnier Frères, 1859–1860. I. 466 és 539.
[3] De Chateaubriand, François-René: *A kereszténység szelleme*. Budapest, Hunyadi Mátyás Intézet, 1881. I. 197.
[4] De Chateaubriand, François-René, i. m. II. 15–20.
[5] De Chateaubriand, François-René, i. m. I. 79.

szerek (a képviselet és a hatalommegosztás) előfutára.[6] Amerikai tapasztalataiból szűrte le azt a gondolatot, amely később Tocqueville-re tett nagy hatást, miszerint a katolicizmus semmivel sem kedvezőtlenebb a szabadság számára, mint a reformált vallások: az abszolutizmus, például Poroszország esetében, kiválóan megfér a protestantizmussal, miközben az Egyesült Államok katolikusai semmivel sem kisebb hívei a szabadságnak, mint bármelyik honfitársuk.[7]

Mindebből következik, hogy a konzervatívok nem a régi rendet kívánják visszaállítani, csupán a hagyomány folytonosságát,[8] mivel a társadalom tradicionális intézményeinek kiiktatása az egyéni érdekek útjából magát a szabadságot ásná alá. Ebben a kontextusban értendő az, amit a naplóbejegyzés szerint 1829-ben írt emlékirataiban Krisztusról mint „egyetemes néptribunusról", majd ugyanitt Krisztus utódairól, a pápákról mint az „emberi jogok kikényszerítőiről és fenntartóiról".[9] A jogok és a törvényesség biztosítása az 1830-as forradalomról írt reflexiói szerint is fontosabb, mint a demokratikus választás, amelynek változékony és szeszélyes volta inkább csak veszélyezteti az előbbieket. 1841-ben, miközben a *Síron túli emlékiratokat* szerkesztette, még azt is megpendítette, hogy az egyház a fejlődés adott pontján, a történelem harmadik korszakában helyettesíteni fogja az államot, ám addig még hátravan Európa elnyomorodása, szétesése, egy új barbárság elszabadulása, mielőtt a regeneráció elindulna.[10]

De Chateaubriand szépírói munkássága elsősorban a XIX. századi romantikára gyakorolt óriási hatást (többek közt Byronra vagy Victor Hugóra), míg *A kereszténység szelleme* újfajta, a kereszténység társadalmi és kulturális hatását hangsúlyozó apologetikus irodalom elindítója lett, ennek minden előnyével és hátrányával együtt. Mint már első magyar fordítója is írta, a mű „gyöngéd és megható, mint Jókai *Kárpáti Zoltán*-ja, szivhez szól, mint a mennydörgés szava, a patak moraja és az erdők sóhaja; egy könyv, mely nem hajtja a hajadon arcába a vért, midőn ábrándos óráiban lapozgatja."[11] Ez a későbbiekben hozzájárult ahhoz az egyoldalú képhez, amely a pusztán érzelmi, sőt szentimentális vallásosságot hirdető, teológiailag és filozófiailag nem jelentős De Chateaubriand-ról kialakult. A romantikus stílus (amelynek egyes túlzásait, mint láttuk, maga is elismerte később) a mai olvasók egy része számára is elidegenítően hat, miközben nehezen besorolható ellenforradalmi liberalizmusa politikai elhelyezését nehezíti meg, legalábbis

---

[6] De Chateaubriand, François-René, i. m. II. 291. és 315.

[7] De Chateaubriand, François-René: *Oeuvres complètes.* Paris, Garnier Frères, 1859–1860. I. 260. Vö.: De Tocqueville, Alexis: *Az amerikai demokrácia.* Budapest, Európa, 1993. 412.

[8] De Chateaubriand, François-René, i. m. VIII. 41.

[9] De Chateaubriand, François-René: *Mémoires d'outre-tombe.* Paris, Garnier Frères, 1899–1900. V. 143–144.

[10] De Chateaubriand, François-René, i. m. VI. 451. és 470. Vö.: *A világ jövője* hasonló víziójával: VI. 554.

[11] De Chateaubriand, François-René: *A kereszténység szelleme.* Budapest, Hunyadi Mátyás Intézet, 1881. I. vii.

mai, leegyszerűsítésekre hajló korunkban. Hatása a XIX. század után érezhetően csökkent, és jelenleg is inkább a francia nyelvterületre korlátozódik, bár történtek kísérletek a konzervativizmus tágabb narratívájába való beemelésére is.

Habár De Chateaubriand nem tekintette magát politikai filozófusnak vagy történésznek, a középkor politikai jelentőségéről megfogalmazott állításai – például a modern politikai rendszerek vagy a szabadságjogok kialakulása kapcsán – korukat megelőzőnek és a későbbi történetírás fényében is helytállónak bizonyultak. Hasonlóképpen időtállónak tűnnek a szabadság intézményes garanciáiról írott gondolatai, amelyek a korlátlan népszuverenitással vagy az atomizált társadalmak demokratikus despotizmusával szemben a hagyományos intézmények morális szerepének megkerülhetetlenségére mutatnak rá. (Ahogyan azt később Böckenfördétől Fukuyamáig számosan újrafelfedezték a XX. században.) Legfontosabb eredménye azonban kétségtelenül a keresztény tradíció társadalmi presztízsének helyreállítása, amelyhez hasonlót azóta sem tapasztalt Európa. Ahogyan két legnagyobb hatású művének kapcsán Christopher Olaf Blum írja: „*A kereszténység szelleme* társadalmilag elfogadhatóvá tette a kulturális konzervativizmust. A *Buonapartéról és a Bourbonokról* megmutatta, hogy a konzervatív felfogás képes támadásba átmenni, és mind az érzésekre, mind a tényekre alapozva védelmezni a hagyomány helyreállítását."[12]

Irodalom: Aureau, Bertrand: *Chateaubriand.* Paris, ADPF – Ministère des Affaires Étrangeres, 1998; Berchet, Jean-Claude: *Chateaubriand.* Paris, Gallimard, 2012; Berchet, Jean-Claude: *Chateaubriand ou les aléas du désir.* Paris, Belin, 2012; Blum, Christopher Olaf: *Critics of the Enlightenment.* Wilmington, ISI Books, 2004; De Chateaubriand, François-René: *Oeuvres complètes.* Paris, Garnier Frères, 1859–1860; De Chateaubriand, François-René: *A kereszténység szelleme.* Budapest, Hunyadi Mátyás Intézet, 1881; De Chateaubriand, François-René: *Mémoires d'outre-tombe.* Paris, Garnier Frères, 1899–1900; De Chateaubriand, François-René: *Síron túli emlékiratok.* Válogatás. Budapest, Osiris, 1999; De Diesbach, Ghislain: *Chateaubriand.* Paris, Perrin, 1995; Fumaroli, Marc: *Chateaubriand. Poésie et terreur.* Paris, Gallimard, 2003; Maurois, André: *A varázsló vagy Chateaubriand élete.* Győr, Tarandus, 2012; Hahner Péter: Chateaubriand és a francia forradalom. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok.* Budapest, Argumentum, 2004. 59–77; Scott, Malcolm: *Chateaubriand. The Paradox of Change.* New York, Peter Lang, 2015.

[12] Blum, Christopher Olaf: *Critics of the Enlightenment.* Wilmington, ISI Books, 2003. xxiv.

Hankovszky Tamás

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Johann Gottlieb Fichte 1762-ben szegény családban született a szászországi Rammenauban. Egy tehetségére felfigyelő báró jóvoltából tanulhatott a jénai, majd a lipcsei egyetemen, ahol főként teológiát hallgatott, de diplomát nem szerzett. Ezután tíz évig házitanítóként működött, és közben filozófiával foglalkozott. 1790-ben megismerte Kant kritikai trilógiáját, ennek hatására feladta korábbi determinizmusát, és az emberi szabadság hite mellett kötelezte el magát. 1791-ben felkereste Kantot, s annak érdekében, hogy kivívja nagyrabecsülését, megírta a *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérletét*, amely Kant kiadójánál jelent meg. Mivel a Königsbergtől távolabb terjesztett példányokról hiányzott a szerző neve, a könyvet a filozófiai közvélemény Kant művének hitte. Mikor a szerzőségre fény derült, Fichte egy csapásra elismert filozófussá vált, és annak ellenére is professzori felkérést kapott Jénából, hogy időközben két szélsőségesen liberális politikafilozófiai műve is megjelent. 1793-ban megnősült. Ugyanekkor egész későbbi életművét meghatározó filozófiai belátásokra tett szert, így 1794-ben önálló filozófiai rendszer, a tudománytan kifejtésével kezdhette meg professzori tevékenységét. Előadásai rendkívül népszerűek voltak, de újra meg újra konfliktusba keveredett a randalírozó hallgatói egyletekkel, kollégáival és a (vallási) hatóságokkal. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy az egyik írását kísérő úgynevezett ateizmusvita következtében 1799-ben meg kellett válnia katedrájától. Berlinbe költözött, ahol előadásokból és publikációkból élt, majd erlangeni professzorrá nevezték ki. Mivel nem fogadták el a jelentkezését, hogy a seregeket buzdító szónokként a fronton szolgáljon, a királyi udvarral együtt Königsbergbe menekült Napóleon elől, ahol professzori állást kapott, és cenzorként felügyelte a sajtóhírek patriotizmusát. Közben közelről szem-

lélhette a porosz államgépezet tehetetlenségét, de tanácsait sem a nagypolitika, sem az egyetemszervezés terén nem fogadták el. Visszatért a francia megszállás alatt álló Berlinbe, és 1807–1808 telén nagy bátorságról tanúságot téve megtartotta a *Beszédek a német nemzethez* című előadássorozatát. Az 1810-ben induló berlini egyetem első választott rektora és bölcsészkarának első dékánja lett. Rektori megbízatásáról azonban hamar lemondott, mert nem tudta elviselni, hogy a szenátus igazságtalanul foglalt állást egy szegény zsidó diákkal szemben egy rangos család sarjával való konfliktusában. 1814-ben hunyt el tífuszban, amelyet a visszavonuló napóleoni hadak elleni harcban megsérülő katonákat ápoló feleségétől kapott el. Egyetlen gyermeke, Immanuel Hermann maga is jelentékeny filozófus lett.

A korai útkeresést leszámítva filozófiája az ateizmusvita mentén két fő korszakra osztható. Vitatott, hogy mennyire éles a fordulat, amely ekkoriban történt, de valószínűleg azoknak van igazuk, akik hitelt adnak Fichte önértelmezésének, amely szerint bár őt magát megváltoztatták a felismerései, filozófiája semmit nem változott. Az viszont tagadhatatlan, hogy két radikálisan különböző nézőpontból fejtette ki meglátásait, ami abban is tetten érhető, hogy a jénai korszakot uraló fogalom, az én helyét Berlinben az *Isten*, a *lét*, a *fény* és az élet rokon értelmű fogalmai és metaforái vették át. Korábban az individuális emberből és az ő empirikusan meghatározott tudatából indult ki, és innen kívánt absztrakció és reflexió segítségével a személytelen és abszolút énhez, avagy észhez jutni. 1800 után viszont az egyesnek és az általánosnak, a relatívnak és az abszolútnak ugyanezt a viszonyát a másik oldalról ragadta meg, és a személytelen, tudat nélküli létből kiindulva közelített az annak megnyilvánulásaként felfogott tudathoz, illetve ennek tárgyához, a világhoz. Míg korai korszakában annak megértése jelenti a filozófiai feladatot, hogyan jutunk arra a gondolatra, hogy más eszes lények is vannak rajtunk kívül, akikkel kapcsolatokat kell létesítenünk, a kései korszakban az egyes ember eleve az abszolút lét sokféle megnyilvánulásai egyikének, és eleve egy közösség tagjának kell hogy tekintse magát.

Fichte érett filozófiájának egysége legnyilvánvalóbban abban mutatkozik meg, hogy mindvégig monista és idealista volt, illetve hogy legfontosabb törekvése a szabadság megértése és az előtte álló teoretikus akadályok lebontása volt. *Monizmusa* jegyében igyekezett mindent egyetlen elvből levezetni. Abból az *idealista* belátásból, hogy bármi, amiről azt gondoljuk, hogy van, *számunkra* van, vagyis minden dolog csak *tudott* dolog, az következett, hogy az ész lett az az elv, amelyből mindent levezetett. Mivel a filozófia alapvető feladata ennek megfelelően a dolgokra vonatkozó tudásunk természetének feltárása, Fichte saját filozófiáját a rendszerbe szervezett tudás tudományának, tudománytannak tekintette. A tudást a legáltalánosabb szinten ragadta meg, vagyis a tudásnak azokat a tapasztalattól független, szubjektív feltételeit igyekezett feltárni, amelyek minden tudás lehetőségét megalapozzák. E transzcendentális vizsgálat így a tudás szubjektumáról is képet alkotott.

Fichte döntő felismerése az volt, hogy csak azért ismerünk meg, hogy cselekedhessünk, vagyis hogy az ész végső soron *gyakorlati*. A gyakorlati ész mint akarat abszolút *szabad*, és az embernek mint eszes lénynek az a rendeltetése, hogy az önmeghatározás értelmében szabaddá váljon.

Fichte kísérlete, hogy filozófiáját teljes és részletes rendszerként fejtse ki, kudarcba fulladt. A szubjektum és a tudás alapvető struktúráit feltáró, szűkebb értelemben vett tudománytanát húsz év alatt húsznál is több alkalommal fogalmazta újra, döntően előadások formájában, amelyek nagy része csak vázlatok vagy hallgatói lejegyzések formájában maradt fent. Főművének első jénai egyetemi kurzusának jegyzet gyanánt kiadott anyaga, *A teljes tudománytan alapja* tekintendő. A filozófia szokásos diszciplínáit szintén előadások formájában fejtette ki, de több könyvalakban is napvilágot látott közülük. Megkülönböztetett figyelmet szentelt az erkölcstannak és a politikai filozófiát is magában foglaló jogtannak, de visszatérően tárgyalta a nevelés, a történelem és a vallás problémáit is.

Fichte nézőpontváltásának hatása a politikai filozófia területén érvényesült legkésőbb, mégis itt a legszembetűnőbb, mert ezt a Poroszországnak Napóleonnal szembeni vereségéből levont tanulságok is erősítették. Noha mindvégig a szabadság lehetőségét vizsgálta, a liberalizmustól, a politikai racionalizmustól és a kontraktualizmustól a konzervativizmusig, a politikai tapasztalat és a hagyomány rehabilitálásáig és a nemzet felfedezéséig jutott. 1793-ban az *Adalékok a közönségnek a francia forradalomról alkotott ítéletei helyesbítéséhez* című művében még a Rehberg által képviselt burke-i konzervativizmust támadta, miközben a kanti etikából kiindulva *a priori* elvekből igyekezett bizonyítani a forradalom legitimitását. Úgy vélte, mindarra, amire erkölcsi kötelességünk teljesítéséhez van szükségünk, *elidegeníthetetlen* jogunk van, ezért a társadalmi szerződés az embernek csak azokat a jogait érintheti, amelyek az erkölcsi törvény által nem szabályozott, úgynevezett *megengedett* cselekvésekkel kapcsolatosak. Ha valakinek a partnerei nem teljesítik a vele szemben vállalt kötelezettségeiket, vagy elidegeníthetetlen jogait sértik, egyoldalúan is felmondhatja a társadalmi szerződést. Bármikor megteheti, hogy a jog szférájából a tiszta moralitásába vonul vissza, vagy másokkal köt szerződést.

E gondolatok hátterében az az elképzelés húzódik meg, hogy társadalmi kötelékeink másodlagosak, mert az ember a természeti állapotban, önmagában véve is teljes lehet, ha autonóm és az erkölcsi törvényt követi. Ez az emberkép azonban a tudománytan belátásaival már nem volt összeegyeztethető. 1794-ben az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* már „társadalmi ösztönt" tulajdonít az embernek, az 1796–1797-es *Természetjog alapja a tudománytan elvei szerint* interszubjektivitás-elmélete pedig azt állítja, hogy az én mivolt lehetőségének a másik embertől kapott elismerés is feltétele. Amikor az emberek saját szabadságukat egymás javára kölcsönösen korlátozva szabadnak ismerik el, *jogviszony* jön létre közöttük. Fichte így a jog *egészét*

az erkölcstől független valóságként, *közvetlenül* a szubjektivitás alapstruktúrájából vezeti el, aminek három fontos következménye is van. Egyrészt a jog immár nem izolált szubjektumokra, hanem eleve emberi *viszonyokra* vonatkozik, másrészt hangsúlyozottan nem érzületet, hanem *külső* magatartást ír elő, amiből harmadrészt a *kényszerítés* olyan lehetősége származik, amely morális alapokon nem volna igazolható. Ez utóbbi azért fontos eredmény, mert Fichte új alapokra helyezett elméletéből különben éppúgy hiányozna a stabil politikai közösség minden kötőanyaga, mint a korábbiból. Arra ugyanis, hogy az egymást elismerő szubjektumok miért hoznak létre államot, és miért tartják be annak törvényeit, továbbra sincs jobb válasza, mint a kontraktualizmus egy Hobbes-éhoz hasonló változata.

A következő tíz év publikációi arról tanúskodnak, hogy Fichte fokozatosan ráébredt, pusztán az egyéni érdekekre és a külső kényszerre egyrészt nem alapozható működőképes állam, másrészt az ilyen állam ellentétben is állna azzal a végső céllal, amelynek eszköze kellene hogy legyen: a szabadsággal. *Az erkölcstan rendszere a tudománytan elvei alapján* lapjain felsejlik az állam egyénnel szembeni elsődlegességének gondolata, míg *A tökéletes állam* korábbi közösségek széttagozódásából, nem pedig magányos individuumok egyesüléséből eredezteti az európai államokat. *A jelenlegi kor alapvonásai* ezután azt az individualizmust ostorozza, amelyre Fichte korábbi politikai filozófiáját építette. A nemzeti-konzervatív fordulathoz azonban a napóleoni háborúk reálpolitikai tapasztalatai is kellettek. Az ezeket is figyelembe vevő *A patriotizmus és ellentéte* és a *Machiavelliről mint íróról* már azokhoz a művekhez tartozik, amelyekben Fichte politikai filozófiája összhangba kerül a gondolkodásának más területeit már néhány éve meghatározó nézőpontváltás következményeivel.

A *Beszédek a német nemzethez*, amely konzervatív szempontból kétségkívül Fichte legfontosabb munkája, abban látja a német államok vereségének végső okát, hogy nélkülözték azt az *összetartó erőt*, erkölcsi köteléket, amely az egyes német fejedelemségeket vagy ezek összességét hatékony ellenállásra tette volna képessé. Az olyan állam ugyanis, amely kényszerítő mechanizmusával csak jogrendjének biztosítására törekszik, vagyis amely csak polgárai külső cselekedeteit kívánja meghatározni, nem számíthat azok egyéni érdekeket is feláldozó hősiességére. Ezért Fichte teljesen új alapokra kívánta helyezni a politikai közösséget, olyannyira, hogy legfontosabb kategóriája nem is az egy cél eszközeként önkényesen létrehozott és racionálisan megszervezett liberális állam, hanem az organikusan építkező, ugyanakkor az egyes ember számára eleve célként is megjelenő nemzet lett.

A *Beszédek* – ahogy az 1813-as *Államtan* is, Fichte utolsó jelentős politikai filozófiai műve– felértékeli a *történelmet*, amelyet alapvetően nem véletlenszerű vagy önkényesen előidézett események egymást követő sorozataként, hanem a korábbi állapotokból kibontakozó továbbfejlődésként ragad meg. Történelme során a hagyományai és a kultúrája által egyesített nép indi-

vidualitásra és sajátos karakterre tesz szert, ami lehetővé teszi, hogy természetes, ugyanakkor szellemi közösségként fogja fel magát. Fichte szerint a *nemzet* nem vérségi alapokon nyugszik, és tagjait nem a közös érdek vagy sors fűzi egybe, hanem a közös *nyelv* és az általa megvalósuló közös *szellemi élet* kötelékei. Ennek megfelelően a német nemzet kitüntetettsége és az a neki szánt világtörténelmi feladat is, hogy az erkölcsi lét új korszakába vezesse át az *emberiséget*, nyelvének köszönhető. Fichte úgy vélte, Európában egyedül a németek őrizték meg eredeti nyelvüket, így csak számukra hozzáférhető az a szemantikailag kódolt ősi tudás, amely nélkülözhetetlen a szellem világában való tájékozódáshoz. A *humanitás*, a *liberalitás* és a *popularitás* kifejezések példáján mutatja be, milyen súlyos következményekkel jár akár néhány jövevényszó meghonosítása is. Bár e szavak a latinban értékes eszmékre utaltak, az újlatin nyelvet átvevő germán eredetű népek, például a franciák előtt szükségképpen rejtve maradt a valódi jelentésük, így azok előtt a németek előtt is, akik tőlük kölcsönözték őket. A hagyomány diszkontinuitása miatt rosszul felfogott eszmék által irányított német fejedelmek nem tudtak eleget tenni uralkodói feladataiknak, ami hatalmuk elvesztéséhez vezetett, és az egész nemzetet végveszélybe sodorta. A megoldást Fichte a *nemzeti nevelésben* látja, hiszen tökéletes államot csak a tökéletességre nevelt emberek alkothatnak. A minden népréteg számára kínált és kötelezővé tett nevelésnek az emberi természetben rejlő jót olyan mértékben kell kibontakoztatnia, hogy a cselekvés egyetlen mozgatórugójává váljék. Amikor az önzést visszaszorítja az *egész* és a *mi* eszméje, meghaladottá válik az ember és a polgár, a társadalom és az állam, az erkölcs és a jog korábban Fichténél is meglevő szembenállása.

Azokat az alapgondolatokat, amelyek Fichte filozófiáját általánosságban jellemzik, a nélkülük elképzelhetetlen német idealizmus (pl. Schelling, Hegel) és romantika (pl. Novalis, Hölderlin) formálta tovább. Korábbi politikai és jogfilozófiájából hatástörténetileg az elismerés elmélete bizonyult a legjelentősebbnek, de a marxizmus teoretikusai is gyakran ismerték fel előfutárukat *A tökéletes állam* szerzőjében (jóllehet a műben leírt társadalmi rend alapja éppen a magántulajdon). Kései korszakának politikai filozófiai főműve, a *Beszédek* alig túlbecsülhető hatást gyakorolt a nemzeti gondolat XIX. századi formálódására. Mivel legalább annyira volt politikai tett, mint filozófiai értekezés, és nem merült ki az igazság keresésében, hanem erősítette a nemzeti öntudatot, hazaszeretetre és erkölcsi megújulásból fakadó cselekvésre buzdított, a XX. századi politika és propaganda is visszanyúlt hozzá. Eszméivel és retorikájával lelkesítették az első világháborúban harcoló német katonákat, a nemzetiszocializmus idején a faji alapú nacionalizmus és antiszemitizmus ideológiájának megtámogatása érdekében éltek vissza velük, a cionisták viszont éppen benne látták azt a példát, amelyet követve a zsidóságot újra nemzetté formálhatják. A *Beszédek* máig a nemzetről való gondolkodás és a nacionalizmus megkerülhetetlen vonatkoztatási pontja maradt.

Irodalom (F. Z. – H. T.): Kiadások és bibliográfiák: Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (=GA). Hrsg. von Lauth, Reinhard – Fuchs, Erich – Gliwitzky, Hans – Schneider, Peter K. 42 Bände. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1962–2012; Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.): *Fichtes Sämtliche Werke.* 11 Bände. Berlin, Veit und Comp., 1845–1846. Berlin, Nachdruck der Ausgaben, 1845–1846 und Bonn, 1834–1835. Berlin, Walter de Gruyter, 1971; Doyé, Sabine: *J. G. Fichte-Bibliographie.* Amsterdam, Rodopi, 1993; Baumgartner, Hans Michael – Jacobs, Wilhelm G.: *J. G. Fichte-Bibliographie.* Stuttgart, Frommann, 1968; Fichte, J. G.: *Der geschloßene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre zu liefernden Politik.* Tübingen, Cotta, 1800. Leipzig, Insel Verlag, 1922. Hrsg. von Hirsch, Hans. Hamburg, 1979. *GA,* Reihe I. Bd. 7. *1988;* „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution". *GA,* I/10. 2005. 203–404; „Reden an die deutsche Nation". *GA,* I/1. 1964. 97–298.

Fichte magyarul: *A tökéletes állam.* Budapest, Phőnix, 1943; *Az erkölcstan rendszere.* Budapest, Gondolat, 1976; *Válogatott filozófiai írások.* Budapest, Gondolat, 1981; *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana.* Budapest, Szent István Társulat, 2010; *Az ember rendeltetése.* Budapest, Magyar Helikon, 1976; *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete.* Budapest, L'Harmattan, 2003; *A transzcendentális idealizmus renszere.* Budapest, Gondolat, 1983; *Tudománytan nova methodo.* Pécs, Jelenkor, 2002.

Idegen nyelvű irodalom: Adler, Anthony Curtis: An Interpretive Essay: Fichte's Monetary History. In Fichte, J. G.: *The Closed Commercial State.* Transl. introd. SUNY Press. New York, State University of New York, 2012. 1–72; Bauch, Bruno: *Fichte und der deutsche Gedanke.* Flugschriften der Fichte-Gesellschaft von 1914, Heft 4. Hamburg, Deutsche Verlags – Anstalt, 1917; Bauch, Bruno: *Fichte und unsere Zeit.* Erfurt, 1920; Bauch, Bruno: *Fichte und der deutsche Staatsgedanke.* Langensalza, Beyer & Söhne, 1925; Bergner, Dieter: *Neue Bemerkungen zu Fichtes Stellungnahme zur nationalen Frage.* Berlin, VEB Deutscher Verlag, 1957; Bergner, D. – Mende, G.: *Fichte und seine Bedeutung für die Gegenwart.* Zwei Festvorlesungen zur Gedenkveranstaltung anlässlich der 200. Wiederkehr des Geburtstages von J. G. Fichte (Universität Jena, Mai 1962). Schiller Universität Halle, 1962. Klny: Jenaer Reden und Schriften, 1962. 4; Bruhin, Alexander: *Die Fichte'sche Idee des Geschlossenen Handelsstaates in ihrer Bedeutung für die Nazionalsozialistische Wirtschaftsordnung.* Berlin, 1943; Burtscher, Michael: *Die Fichte-Rezeption im Kaiserreich. Ideenpolitische Aspekte.* Doktori tézis. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 1991; Busse, Wilhelm: *J. G. Fichte und seine Beziehung zur Gegenwart des deutschen Volkes.* Halle, Heynemann, 1848; Engelbrecht, Helmuth C.: *Johann Gottlieb Fichte. A Study of his Political Writings with special Reference to his Nationalism.* New York, Columbia University Press, 1933; Fischer, Kuno: *Geschichte der neuen Philosophie.* 6. Bd. Fichtes Leben. Heidelberg, Werke und Lehre, 1900; Freyer, Hans:

Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Leipzig, 1936; Gehlen, Arnold: *Deutschtum und Christentum bei Fichte.* Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1935; Groß, Stefan: „Handelsstaat versus Globalisierung. Anmerkungen zu Johann Gottlieb Fichtes »Geschlossenem Handelssaat«". *Tabula Rasa. Jenenser Zeitschrift für kritisches Denken,* No. 31. 2008. 15. Januar; Hahn, Karl: *Erziehung und Wissenschaft bei J. G. Fichte.* München, Beck, 1969; Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* 1. Teil. Fichte, Schelling und die Romantik. Berlin, Gruyter, 1960; Heinz, Marion – Schäfer, Rainer: Die Fichte-Rezeption im Nazionalsozialismus. In Stolzenberg, Jürgen – Rudolph, Oliver-Pierre (Hrsg.): *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert.* (Fichte-Studien, Bd. 35.) Amsterdam – New York, Editions Rodopi, 2010. 243–265; Inhoffen, Peter: *Freiheit durch Vernunft? Ordnung und Ziel der menschlichen Gesellschaft nach Johann Gottlieb Fichte.* Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 28. (1987) 91–131; Jacobs, Wilhelm G.: *Johann Gottlieb Fichte.* Eine Biografie. Berlin, Insel, 2012; James, David – Zöller, Günter (eds.): *The Cambridge Companion to Fichte.* Cambridge, Cambridge University Press, 2016; James, David: *Fichte's Social and Political Philosophy. Property and Virtue.* Cambridge, Cambridge University Press, 2011; James, D.: „Fichte's Theory of Property". *European Journal of Political Theory,* 9. 2010. 202–217; Jaurès, Jean: *Les origines du socialisme allemand* (1892). Paris, Maspero, 1960; Kühn, Manfred: *Johann Gottlieb Fichte. Ein deutscher Philosoph.* München, C. H. Beck, 2012; Molnár László: *Geschlossener Handelsstaat oder freier Markt? Bemerkungen über zwei Konzeptionen des Wirkungsbereichs des modernen Staates.* Konferenciaelőadás. Budapest, Geschichte und Identität, 2007. november 9.; Nakhimovsky, Isaac: *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte.* New Jersey, Princeton University Press, 2011; Oesterreich, Peter L. – Traub, Hartmut: *Der ganze Fichte: Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt.* Stuttgart, Kohlhammer, 2006; Papadopoulos, Theodoros: *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte.* München, Ars Una, 1993; Pesch, Rainer: *Die politische Philosophie Fichtes und ihre Rezeption im Nazionalsozialismus.* Marburg-Kassel, Phillipps-Universität, 1982; Reiß, Stefan: *Fichtes „Reden an die deutsche Nation" oder: Vom Ich zum Wir.* Berlin, Akademie, 2006; Rothhaar, Markus: *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts.* Tübingen, Mohr Siebeck, 2015; Saage, Richard: Zur Konvergenz von Kontraktualistischem und Utopischem Denken in Johann Gottlieb Fichtes Der geschlossene Handelsstaat. In Neugebauer-Wölk, Monika – Saage, Richard (Hrsg.): *Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert.* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996. 40–55; Schmoller, Gustav: „Johann Gottlieb Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und der Nationalökonomie". *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik,* 5. (1865) 1–61; Schrader, Wolfgang H. (Hrsg.): *Fichte im 20. Jahrhundert.* (Fichte-Studien, Bd. 13.) Amsterdam–Atlanta, Rodopi B. V., 1997; Siep, L.: *Praktische Philosophie im deutschen*

Idealismus. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992; Sombart, Werner: *Die drei Nazionalökonomien.* München–Leipzig, Duncker & Humblot, 1930; Verweyen, Hansjürgen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre.* Freiburg–München, Alber, 1975; Verzar, Andreas: *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat. Eine systematisch-historische Untersuchung zu Fichtes Geschlossenem Handelsstaat von 1800.* Bonn, Bouvier, 1979; Villacañas, José L.: Ethischer Neu-Fichteanismus und Geschichtsphilosophie. Zur soziopolitischen Rezeption Fichtes im 20. Jahrhundert. In Schrader, i. m. 193–220; Vorländer, Karl: *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus.* Berlin, Cassirer, 1920; Weber, Marianne: *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin.* Tübingen, Mohr, 1900; Willms, Bernard: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie.* Köln, Westdeutscher Verlag, 1967; Zinn, Karl Georg: *Politische Ökonomie. Apologien und Kritiken des Kapitalismus.* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1987; Zöller, Günter (Hrsg.): *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz.* Baden-Baden, Nomos, 2011.

Magyar irodalom: Bretter György: Fichte eszményi állama. In uő: *Párbeszéd a vágyakkal.* Budapest, Magvető, 1979. 188–214; Felkai Gábor: *Fichte.* Budapest, Kossuth, 1988; Rokay Zoltán: *Johann Gottlieb Fichte élete és műve.* Óbecse, 2013; Hankovszky Tamás: „Fichte esszéje az igazságról". *Tiszatáj,* 2013/5. 78–83; Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alapgondolata.* Budapest, L'Harmattan, 2014; Hankovszky Tamás: „A nemzeti gondolat nyelvfilozófiai megalapozása. Fichte: Beszédek a német nemzethez". *Kellék,* 45 (2011). 69–85; Hankovszky Tamás: „Fichte jénai tudománytanának kiindulópontja". *Magyar Filozófiai Szemle,* 55. 2011/3. 31–56; Hankovszky Tamás: „Az ember természeti állapota és az ember természete. A korai Fichte Rousseau-kritikája". *Magyar Filozófiai Szemle,* 57. 2013/1. 38–50; Hermann István: *Teleológia és történetiség.* Budapest, Gondolat, 1979; Lendvai L. Ferenc: „Utópizmus és poroszság. Adalék Johann Gottlieb Fichte történetfilozófiájához". *Világosság,* 1975/8–9. 498–504; Balázs Zoltán: „Adalékok Fichte történetfilozófiájához". *Magyar Filozófiai Szemle,* 1991/4–5. 424–449; Frivaldszky János: Johann Gottlieb Fichte: A jog kölcsönös elismerő viszony vagy a tulajdonosok egyezsége? In uő (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei.* Budapest, Szent István Társulat, 1913. 268–283; Meinecke, Friedrich: Fichte és a német nemzetállam eszméje az 1806–1813-as években. In Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában. A nacionalizmus.* Pécs, Tanulmány, 1995; Szelényi Ödön: *Fichte vallásphilosophiai fejlődése, némi tanulsággal napjaink philosophálására.* Pozsony, Wigand, 1915; Frenyó Zoltán: „Fichte eszményi állama és gazdaságfilozófiája". *Valóság,* 59. 2016/8. 30–41.

Czopf Áron

ADAM MÜLLER

Adam Heinrich Müller von Nitterdorf (1779–1829) filozófus, államtudományi író, közgazdász, diplomata. A XIX. század eleji konzervatív gondolkodás legjelentősebb képviselői – Friedrich von Gentz, Karl Ludwig von Haller és Friedrich Julius Stahl – között foglal helyet. Eszmetársaival együtt annak a világos körvonalakkal rendelkező politikai generációnak a tagja, amely látta a világszellemet belovagolni Jénába, de már a forradalmi pátoszt letörő következményeket is jól ismerte. A restauráció nemzedékéhez tartozott.

Polgári származása, államhivatalnok apja és szigorú protestáns neveltetése alapján csak áttételesen következtethetünk gondolkodásának belső motívumaira, ellenben a társadalmi miliő, amelynek később részesévé vált, kétségtelenül hatott rá. Személyében, Hannah Arendt tömör megfogalmazása szerint, meghalt egy protestáns porosz burzsoá és katolikus osztrák nemesként született újjá.[1] Nem csoda, ha ez a valóságos *vita nuova* a politikai vonzások és taszítások terén is éreztette hatását. Müller pályaíve arról tanúskodik, hogy a német ókonzervatív gondolkodás kibontakozása csakugyan elválaszthatatlanul kötődik a birtokos nemesség premodern világképéhez.[2]

---

[1] Arendt, Hannah: Adam-Müller-Renaissance? [1932]. In Gottlieb, Susannah Young-ah (ed.): *Reflections on Literature and Culture*. Stanford, Stanford University Press, 2007. 38–45. Itt: 43.

[2] Kondylis, Panajotis: *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1986. 494; Müller vonatkozásában lásd ehhez Meyer, Thomas: *Stand und Klasse. Kontinuitatsgeschichte korporativer Staatskonzeptionen im deutschen Konservativismus*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1997. 31; Werner Conze szerint Müller politikai gondolkodásának középpontjában a nemesség állt. Werner Conze: Adel, Aristokratie. In Brunner, Otto – Conze, Werner – Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1. Stuttgart, Klett-Cotta, 2004. 1–48. Itt: 33; egy nyárspolgári attitűdöktől elzárkózó romantikus társaság (Keresztény-Német Asztaltársaság) prominens tagjaként a „feltörekvő" Müller kénytelen volt túlli-

Első jelentős művében, *Az ellentétek tanában* (*Die Lehre vom Gegensätze*, 1804) ez még kevéssé érhető tetten, hiszen itt még nem beszélhetünk Müller konzervatív gondolkodásának plasztikus kidolgozásáról, de a könyvben már találkozhatunk a későbbi műveiben kifejtett dinamikus, történeti és szerves államelmélet kezdeményeivel. Politikai gondolkodásának legteljesebb kifejtésére *Az államvezetés művészetének alapjaiban* (*Die Elemente der Staatskunst*, 1809) vállalkozik. Az államot nem absztrakt vagy mechanikus konstrukcióként fogja fel, hanem „élő dologként, mozgásban vizsgálja",[3] és ez az organikus megközelítésmód hozza ismét felszínre az ellentétek romantikus szintézisét: „Az államférfiú legyen mindenkor a polgári társadalom lelke, aki egyszerre cselekszik harciasan és békésen."[4]

Láthatjuk, ahogy az állam és a civil társadalom, illetve a harcias és a békés magatartás ellentétei egybeolvadnak a politikai valóság szerves egészében. A család, amely Müller szemében az állam mintájául szolgál, szerinte ugyancsak felfogató generációk egymásutániságában, tehát az öregkor és az ifjúkor ellentétességét alapul véve, de – teszi hozzá – az egymásmellettiség logikája szerint is, „hasonlóképp fontos ellentét, a férfi és a nő ellentéte szemszögéből kiindulva". A nemek viszonya Müller szerint jól tükrözi a társadalmi valóságot, amikor azt nem temporálisan, hanem térszerűen képezik le. A férfi és a nő kapcsolata az egymás mellett élők szövetsége, ezért viszonyuk a kortársi lét egyidejűsége helyett „tértársi" viszony sémáját kínálja fel a politikai gondolkodás számára.[5] Szerzőnk ezzel kiegészíti a társadalom Edmund Burke-től ismert felfogását, s nem csupán a nemzedékek nagy szövetségeként jellemzi a közösséget, hanem a férfi és nő térszerű mellérendeltségének mintájára „ellentéttel" is szemlélteti azt.[6]

Az ellentétesség logikájához még későbbi politikai teológiai művében is visszatér. „Ahol nincsen különbség, nincs kontraszt, kettősség, ellentét, ott nincsen tudás" – fogalmaz, hozzátéve, hogy még önmagunkról is csak azon a kontraszton keresztül szerzünk tudomást, amely egy másik önösséggel szemben képződik.[7] Müller kritikusa, Carl Schmitt, aki politikai gondolkodását maga is ellentétekre építi, pontosan azért támadja Müllert, amiért romantikus szemléletével aláásta a politika alapját képező oppozíciós struktúrákat. Bírálatából annyi mindenképpen igaz, hogy bár ezt legkevésbé sem a politikum kiüresítéseként értelmezi, a *Die Lehre vom Gegensatz* szerzője valóban hajlamos a politikai kategóriák esztétizálására. Az ellentétek roman-

---

citálni közegének rendi arisztokratizmusát. Mannheim Károly: *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Ford. Kiss Endre. Budapest, Cserépfalvi, 1994. 170–171.

[3] Müller, Adam Heinrich: *Az államvezetés művészetének alapjai*. Ford. Zolán Péter. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872*. Szöveggyűjtemény. Budapest, Osiris, 2000. 408–452. Itt: 412.

[4] Uo.

[5] Lásd ehhez Mannheim, 1994. I. m. 79.

[6] *Az államvezetés művészetének alapjai*, i. m. 429–430.

[7] Müller, Adam: *Notwendigkeit Einer Theologischen Grundlage für Die Gesamten Staatswissenschaften*. Leipzig, Bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel, 1819. 5.

tikus szintetizálása jegyében még egy olyan lap kiadása is foglalkoztatja, amely egyszerre kormányzati és ellenzéki,[8] s ezen a ponton nem feledhetjük, hogy a történeti kontextust nem valamiféle „plurális demokrácia" szolgáltatja, hanem a Szent Szövetség Európája, melyben kormánypártiság és ellenzékiség ellentéte egészen más fényben jelenik meg. A politikai romantika képviselőit a legsúlyosabb ítélet állítólagos következetlenségük miatt szokta érni, ám ez Adam Müllerre minden ilyen jellegű kritika ellenére sem jellemző.

Ezt még Friedrich Hebbel is elismerte, aki sosem tudta megbocsátani neki, hogy katolizált. „Müller csak álmodozó vagy képmutató lehet – szól a vád –, hiszen protestánsnak született, és katolikusként halt meg!" A lángoló ellenszenv dacára mégis Müller javára írja a következetességet, amellyel „teológiáját tovább űzi, és fordított jakobinussá *(umgekehrten Jakobiner)* képezi magát".[9] Jóllehet a porosz birtokos nemesség értékrendjét és állameszményét jobban megjeleníthetné egy protestáns szerző, a katolikus hit nem mellékes szempont Müller számára – a vallásos hangütésű esztéticizmuson messze túlmenően is szerves részévé vált gondolkodásának. Azt sem túlzás kijelenteni, hogy elméleti munkásságának korai csíráit nem számítva 1805-ben történt katolizálása állította pályára. Ezután a Bécs apostolaként ismert szent, Klemens Maria Hofbauer[10] köréhez tartozik. Az egyszerű származású pap karizmatikus fellépése és a felvilágosodással szembeni jámboran elutasító hozzáállása fontos inspirációt jelentett a bécsi romantikusoknak. Müller a hitbuzgalmi szervezkedésekben is részt vett. Egyik közös célkitűzésük a diplomata-gondolkodó Friedrich von Gentz katolikus hitre térítése volt. E törekvés nyomait hordozza a levelezés, melyben Müller a személyes imaélet fontosságáról, a szentségek segítő kegyelméről és az örökkévalóságra való földi felkészülés szükségességéről győzködi barátját.[11]

Ha meg akarjuk érteni Müllert, fontos észben tartani, hogy számára a közösségiség legfőbb modelljét a Katolikus Egyház képviseli.[12] *Az államvezetés művészetének alapjaiban* „a polgárok keresztény vallás által megteremtett társadalmának" helyreállításáról ír, illetve azt hangsúlyozza, hogy az államok közösségét is csak „az egyház teremtheti meg újra".[13] Egy másik munkájá-

---

[8] Schmitt, Carl: *Politische Romantik*. Sechste Auflage. Berlin, Duncker & Humblot, 1998. 51.

[9] Idézi Baxa, Jacon: „Adam Müller. Zum Gedächtnis seines hundertsten Todestages am 17. Januar 1929.". *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Bd. 86. H. 1. (1929). 1–34. Itt: 27–28.

[10] A napóleoni háborúk által megtépázott sorsú pap a bécsi kongresszusi tárgyalások hátterében is felbukkant, de a korszak számos prominens alakjának – így a magyar Széchényi Ferencnek is – lelki vezetője volt.

[11] Adam Müller levele Friedrich Gentznek. 1. März 1817. In Von Endlicher, Cäcilie (Hrsg.): *Briefwechsel zwischen Friedrich Gentz und Adam Heinrich Müller. 1800–1829*. Stuttgart, J. G. Cotta'scher Verlag, 1857. 232–233.

[12] Arendt, i. m. 39.

[13] Az államvezetés művészetének alapjai, i. m. 408–452. Itt: 431, 444; szembeszökő a tartalmi és formai hasonlóság Novalis keresztény Európa-eszményével. Novalis: *A kereszténység, avagy Európa. A szaiszi tanítványok*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2014. 88–89.

ban az uralom és a szolgálat, valamint a szabadság és az engedelmesség ellentétét is teológiai hivatkozással hozza közös nevezőre. „Aki nagyobb közületek, az a szolgátok lesz" – idézi Máté evangéliumát,[14] majd jelentőségteljesen hozzáteszi, hogy ez az egyszerű mondás ténylegesen megváltoztatta a világot. Az emberi értelem ugyanis a kinyilatkoztatás révén jutott el a felismerésre, amelyet szerinte minden államtudomány zárókőveként kell elfogadni, vagyis hogy „uralkodás és szolgálat egymást feltételezik, hogy a szabadság csak engedelmességben és azon keresztül érvényesül, s az engedelmesség csak a szabadságban és az által."[15]

A közös hitvallás alapozza meg Friedrich von Schlegellel kötött 1808-tól datálható elvbarátságát is. Müller már évekkel korábban, Schlegel pedig éppen megismerkedésük évében katolizált, ám a két konvertita között a politikaelmélet kérdéseiben nem volt teljes összhang. Erre következtethetünk Friedrich és August Wilhelm Schlegel levelezéséből, melyben Müller újdonsült barátja azt írja fivérének, hogy *Az államvezetés művészetének alapjaiban* lefektetett tanokat felületesnek tartja, s ezt a munkát csupán addig „kell jónak nevezni, amíg nincsen jobb".[16] Müller elméleti jelentősége azonban a legkevésbé sem törpül el a bécsi romantika vezéralakja mellett. Noha irodalomtörténetében Wolfgang Menzel is esztétikai és politikai téren Schlegel nyomába szegődő árnyéknak nevezi,[17] ezzel az állítással bőven van okunk vitatkozni. Müller politikai gondolkodásának integritása és eredetisége mellett sokkal inkább azok a szerzők – köztük Schlegel is – tűnnek mintakövetőnek, akik a francia forradalom lelkes csodálóiból váltak a restauráció és a Szent Szövetség híveivé. Müller politikaelméleti fejlődése velük ellentétben töretlenül ível, s ezt akkor is el kell ismernünk, ha másokkal szemben kétségkívül megvolt az az előnye, hogy szellemi értelemben „beleszületett" az európai ellenforradalomba.[18]

Tudhatjuk, hogy Adam Müllert olvasva a jobboldali kapitalizmuskritika forrásvidékén járunk, hiszen megközelítése nem a később dominánssá váló baloldali osztálylogika, hanem a rendiség. Adam Smith közgazdaságtanát azért bírálja, mert a termékre összpontosított, holott – így Müller – „az emberek szellemi szükségleteit és az államok belső cselekvését nem rekeszthetjük ki a vizsgálódásból".[19] A tőke anyagias felfogásával szemben, amely a polgári társadalom életét mindinkább meghatározta, szerzőnk a társadalmi lét magasabb eszményeire hivatkozik. Pénzelméletében (*Versuche einer*

[14] Mt 23,11.

[15] Müller, Adam: *Notwendigkeit Einer Theologischen Grundlage für Die Gesamten Staatswissenschaften.* Leipzig, Bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel, 1819. 33.

[16] Freidrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel (28. Februar 1810). In Körner, Josef (Hrsg.): *Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis.* Bd. 2. Bern–München, Francke, 1969. 119.

[17] Menzel, Wolfgang: *Die Deutsche Literatur.* 2. Aufl. Bd. I. Stuttgart, Hallberger'schen Verlagshandlung, 1836. 307.

[18] Arendt, i. m. 39.

[19] *Az államvezetés művészetének alapjai,* i. m. 423.

neuen Theorie des Geldes, 1816) kiáll amellett, hogy „a magántulajdon rabszolgasága" nem jelölheti ki az emberi szükségletek egyedüli irányát.[20] Marx még meg sem született, amikor a konzervatívok már kidolgozták a burzsoá és tőkés logika kritikáját, és ez a tény nem intézhető el úgy, hogy egyszerűen „feudális csökevénynek" minősítik a közgazdaságtan romantikus iskoláját, s azon belül Müller úttörő munkásságát. Ez a kritika bizonyos értelemben premodern gyökerekkel bírt, s kétségtelenül a közjó baloldalitól eltérő felfogásán alapult. Ezt mutatja Müller ellenkezése a földdel való kereskedelem liberalizációjával szemben is.[21] A rendi, korporatív, organikus szemlélet, amelyben az egyén politikai felelőssége sem oldódik fel a kollektívumban, később követőket szerzett Müllernek.[22]

Társadalomtudományi munkásságának folytatója, Othmar Spann a filozófiatörténet klasszikusaival összemérve is jelentősnek ítélte Müller politikai gondolkodását. Ezt a nagyrabecsülést mutatja, hogy az osztrák gondolkodó *Az államvezetés művészetének alapjai* újrakiadásával nyitotta meg minden idők legfontosabb társadalomtudományi alapmunkáit összegyűjteni hivatott *Herdflamme* című könyvsorozatát.[23] Müller nem csupán a konzervatívokra gyakorolt vonzást, szellemi örökségére a nemzetiszocialisták is felfigyeltek, és elképzeléseit megpróbálták a maguk képére formálni. Ennek visszásságait Hannah Arendt mutatta ki: katolikus ihletettségű államtanát pogány tartalommal akarták megtölteni, közösségfogalmát eltorzították, és a „tértársi" viszony ókonzervatív értelmével is visszaéltek.[24]

Müller-reneszánszról persze szó sincs. De a támadások és kritikák, a kisajátítási kísérletek és a konzervatív utókor méltánylása együtt már elég tarka koszorút fon szerzőnk homlokára ahhoz, hogy műveit ma is érdemes legyen olvasni és értelmezni.

Irodalom (F. Z.): Művei: *Die Lehre vom Gegensätze (Az ellentétek tana).* Berlin, 1804; *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur (Előadások a német tudományról és irodalomról).* Dresden, 1806; *Von der Idee der Schönheit (A szép eszméje).* Berlin, 1809; *Von der Idee des Staates (Az állam eszméje).* Dresden, 1809; *Die Elemente der Staatskunst (Az államtudomány elemei v. Az államvezetés művészetének alapjai).* Berlin, 1809; *Ueber König Friedrich II und die Natur,*

---

[20] Müller, Adam: *Versuche einer neuen Theorie des Geldes mit besonderer Rücksicht auf Großbritannien.* Leipzig–Altenburg, Brockhaus, 1816. 116.

[21] Meyer, i. m. 80.

[22] Müller párhuzamot von az egyén és az állam között, azt állítva, hogy minden egyes ember állam az államban, mert mindenki, a fejedelemtől a családfőig, részese és feje valamilyen társadalmi rendnek. Müller, Adam: *Notwendigkeit Einer Theologischen Grundlage für Die Gesamten Staatswissenschaften.* Leipzig, Bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel, 1819. 2.

[23] Ebben a könyvsorozatban Müller olyan szerzőket „előz meg", mint Aquinói Szent Tamás, Szent Ágoston, Platón, Hegel, Schelling és Fichte. Lásd Müller, Adam H.: *Die Elemente der Staatskunst.* 1. Halbband. (Die Herdflamme. Sammlung der gesellschafts-wissenschaftlichen Grundwerke aller Zeiten und Völker. Herausgegeben von Prof. Dr. Othmar Spann. 1. 1.) Wien–Leipzig, Wiener Literarische Anstalt Gesellschaft m.b.H., 1922.

[24] Arendt, i. m. 45.

Würde und Bestimmung der Preussischen Monarchie (II. Frigyes király és a porosz monarchia természete, méltósága és rendeltetése). Berlin, 1810; *Die Theorie der Staatshaushaltung (Az államháztartás elmélete).* Wien, 1812; *Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst (Vegyes írások az államról, a filozófiáról és a művészetről).* Wien, 1812; *Versuche einer neuen Theorie des Geldes (Egy új pénzelmélet kísérlete).* Leipzig–Altenburg, 1816; *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland (Tizenkét beszéd az ékesszólásról és annak hanyatlásáról Németországban).* Leipzig, 1817; *Die Fortschritte der nationalökonomischen Wissenschaft in England (A nemzetgazdaságtan fejlődése Angliában).* Leipzig–Altenburg, 1817; *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirthschaft insbesondere (Az egész államtudomány, különösen az államgazdaság teológiai megalapozásának szükségessége).* Leipzig, 1820; *Gesammelte Schriften.* 1. Bd. München, Georg Franz, 1839; *Schriften zur Staatsphilosophie.* Gebundene Ausgabe. München, Theatiner-Verlag, 1923; *Vom Geiste der Gemeinschaft* (Elemente der Staatskunst + Theorie des Geldes). Zusammengefaßt und eingeleitet von Friedrich Bülow. Leipzig, Kröner, 1931; *Nationalökonomische Schriften.* Lörrach, Albert Klein, 1983; *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften.* Kritische Ausgabe. 2 Bde. Hrsg. Schroeder, Walter – Siebert, Werner. Berlin, Neuwied, 1967.

Róla: Baxa, Jakob: *Adam Müller. Ein Lebensbild aus den Befreiungskriegen und aus der deutschen Restauration.* Jena, Fischer, 1930; Baxa, Jakob: *Adam Müllers Lebenszeugnisse.* 2 Bände. München–Paderborn–Wien, Schöningh, 1966; Von Busse, Gisela: *Die Lehre vom Staat als Organismus. Kritische Untersuchungen zur Staatsphilosophie Adam Müllers.* Berlin, 1928; Conrad, Ruth: *Kirchenbild und Predigtziel.* Tübingen, Mohr Siebeck, 2012. 25–138; Dombrowsky, Alexander: „Adam Müller, die historische Weltanschauung und die politische Romantik". *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* 65. 1909. 377–403; Harada, Tetsushi: „Adam Müllers Leben und Lehre sowie Bibliographie". *Center for Historical, Social Science, Literature, Hitotsubashi University, Study Series,* No. 33. March 1995; Harada, Tetsushi: *Adam Müllers Staats- und Wirtschaftslehre.* Marburg, 2004; Harada, Tetsushi: Adam Müller's „Agronomische Briefe". In Shionoya Yuichi (ed.): *The German Historical School. The Historical and Ethical Approach to Economics.* London – New York, Routledge, 2001. 19–34; Hartmann, Alois: *Sinn und Wert des Geldes. In der Philosophie von Georg Simmel und Adam von Müller.* Berlin, Verlag für Wissenschaft und Kultur, 2003; Herrmann, Britta: *Für eine wahrhaft deutsche Kunst und Rede. Friedrich Schlegel und Adam Müller.* (Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft, 25. Jahrgang.) Mainz, Athenäum–Schöningh, 2015. 227–248; Huber, Ernst Rudolf: Adam Müller und Preußen. In Ders. (Hrsg.): *Nationalstaat und Verfassungsstaat. Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee.* Stuttgart, Kohlhammer, 1965. 48–70; Koehler, Benedikt: *Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik.* Stuttgart, Klett-Cotta, 1980; Künzli, Rudolph Franz: *Adam Müller. Ästhetik und Kritik. Ein Versuch zum Problem*

der Wende der Romantik. Diss. Zürich–Winterthur, 1972; Langner, Albrecht: Zur konservativen Position in der politisch-ökonomischen Entwicklung Deutschlands vor 1848. In Ders. (Hrsg.): *Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850.* München, Schöningh, 1975. 11–73; Langner, Albrecht (Hrsg.): *Adam Müller.* Paderborn, Schöningh, 1988; Luserke, Matthias: Adam Müllers Begriff der vermittelnden Kritik von 1806 als Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Literaturkritik. In Barner, Wilfried (Hrsg.): *Literaturkritik. Anspruch und Wirklichkeit.* Stuttgart, Metzler, 1990. 140–154; Marquardt, Jochen: *„Vermittelnde Geschichte". Zum Verhältnis von ästhetischer Theorie und historischem Denken bei Adam Heinrich Müller.* Stuttgart, H-D. Heinz, 1993; Von Martin, Alfred: Die politische Ideenwelt Adam Müllers. In *Festschrift für Walter Goetz.* Leipzig–Berlin, 1927; Mischler, Ernst: Müller, Adam Heinrich. In *Allgemeine Deutsche Biographie.* Bd. 22. Leipzig, Duncker & Humblot, 1885. 501–511; Polter, Georg: *Adam Müllers Kritik am Liberalismus.* Diss. Frankfurt am Main, 1936; Reinkemeyer, Ferdinand: *Adam Müllers ethische und philosophische Anschauungen im Lichte der Romantik.* Köln, 1926. Osterwieck am Harz, Zickfeldt, 1926; Sauzin, Louis: *Adam-Heinrich Müller, sa vie et son œuvre.* Paris, Les Presses Modernes, 1938; Sasse, Eugen: *Adam Müller in Leben und Lehre.* Nürnberg, 1935; Schmitt, Carl: *Politische Romantik.* Berlin, Duncker & Humblot, 1919. 1998[6]. 47–61; Zimmermann, Harm-Peer: *Ästhetische Aufklärung. Zur Revision der Romantik in volkskundlicher Absicht.* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001; Martinás Katalin: Adam Müller, a romantikus gazdasági iskola kiemelkedő alakja. In Gurka Dezső (szerk.): *Tudósok a megismerés színterein. A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudós-sztereotípiák.* Budapest, Gondolat, 2012. 207–219.

Bán Mónika

JUAN DONOSO CORTÉS

Juan Donoso Cortés (1809–1853) birtokos nemesi családban született. Apja, Pedro Donoso Cortés ügyvéd volt. Juan tíz gyermek közül a legidősebb volt. Egy extremadurai faluban, San Benitóban született 1809-ben, a napóleoni háborúk idején. Katolikus, ugyanakkor felvilágosult családban nevelkedett, a szülők külön tanárt fogadtak gyermekeik mellé. Tizenegy évesen a Salamancai Egyetem középiskolának megfelelő évfolyamára küldték tanulni. Egy évvel később átiratták egy cáceresi középiskolába, hogy közelebb legyen a családhoz. 1823-ban rövid időre Badajozba költözött, majd ugyanebben az évben beiratkozott a sevillai egyetemre jogot tanulni. Feltehetően Salamancában szerette volna folytatni tanulmányait, de a Salamancai Egyetem 1823-ban – a liberális válság miatt – nem nyitotta meg kapuit.

1823 fontos év volt Donoso Cortés életében, három liberális év után (1820–1823 – a Szent Szövetség katonai beavatkozásával VII. Ferdinánd ekkor állította vissza az abszolutizmust). Donoso Cortést, aki liberális volt, ez igen mélyen érintette. 1823 azonban pozitív élményeket is tartogatott számára. Sevillában olyan kiválóságok voltak a tanárai, mint Blanco White, Cienfuegos, Jovellanos, és ez volt az az időszak, amikor személyes kapcsolatba került Manuel José Quintanával és egy másik liberálissal, Julián de Lunával, aki szintén erős hatással volt Donoso Cortés liberalizmusára.

Diákévei a szellemi aktivitás jegyében teltek. Társaival irodalmi társaságot hozott létre, ahol romantikus szerelmes és politikai verseket írtak. Tanulmányait 1828-ban fejezte be, és Madridba költözött. Maga Quintana írt számára ajánlólevelet Augustín Duránhoz, akinek az évben megjelent iro-

dalmi értekezése[1] hatott Donosóra. Madridban azonban nem csak pozitív hatások érték. Itt találta magát először szembe a valódi élettel: anyagi problémákkal, rosszindulattal, ellenfelekkel.

Az 1829–1830-as tanévben Quintana ajánlására megkapta az esztétika- és irodalomtudományi katedrát a cáceresi középiskolában. Év eleji bemutatkozó beszédét a klasszicizmusról és a romanticizmusról írta. Egyike volt a romantika legkorábbi spanyolországi híveinek és védelmezőinek; ez egész életét végigkísérte, és politikai műveire is erősen hatott. A cáceresi beszédben többek között megállapította, hogy a romantika születése az emberiség szellemi fejlődésének egyenes és szükségszerű következménye volt.

Cáceresben nősült meg 1830-ban; felesége, Teresa Carrasco befolyásos extremadurai család lánya volt, akit gyerekkora óta ismert. A tanév befejeztével a házaspár San Benitóba költözött Donoso családjához, majd 1832-ben Madridba települtek, és Donoso Cortés ügyvédként kezdett dolgozni. 1832 fordulópontot jelentett életében. Ekkor kezdett el komolyan foglalkozni a politikával, és ekkor kezdtek nézetei irányt változtatni, a liberalizmustól a konzervativizmus felé fordulni. Ekkor írta a *Memoria sobre la situación actual de la Monarchia (Jegyzetek a Monarchia jelenlegi állapotáról)* című értekezését,[2] ez az első politikai műve. Elismeri benne a *Pragmatica Sanctio* legitimitását, s ezzel nyíltan a gyermek Isabel és családja mellé áll, az általa bitorlónak tartott Don Carlosszal szemben. Történelmi tényekkel támasztja alá, hogy a lányági örökösödés joga korábban is létezett Spanyolországban. Ez tehát az a pillanat, amikor Donoso Cortés gyakorlatilag királypárti és konzervatív lett.

VII. Ferdinánd halála után, 1833-ban az Igazságügyi Minisztériumba nevezték ki hivatali titkárnak. 1834-től Donoso egyre aktívabban kezdett el foglalkozni a politikával. Ez évben megjelent a *Consideraciones sobre la diplomacia (Értekezések a diplomáciáról)* című műve,[3] amely nagy visszhangot keltett. Az 1812-es cádizi alkotmányt elemezte a politikus-filozófus szemszögéből. Donoso Cortés tanulmányának megjelenéséig két vélemény létezett az 1812-es Alkotmányról. Az egyik szerint ez az alkotmány a szabadság alapvető dokumentuma, a másik, ellentétes vélemény szerint pedig forradalmak, felfordulások, erőszakos események szülője. Donoso szerint minden alkotmányt az adott kor történelmi-társadalmi összefüggéseinek alapján kell megítélni. Ugyanaz az alkotmány, mely adott történelmi helyzetben megfelel a társadalom szükségleteinek, az idők előrehaladtával, megváltozásával már nem tudja betölteni ezt a funkcióját. Az 1812-es Alkotmány

---

[1] „Discurso sobre el influjo que ha tenido la crítica moderna en la decadencia del teatro antiguo español y sobre el modo con que debe ser considerado para juzgar convenienetemente de su mérito peculiar." De Concha, Victor García: *Historia de la literatura española 8.* Siglo XIX (1). Madrid, Espasa Calpe, 1997. Cap. 2. 6.

[2] In Cortés, Juan Donoso: *Obras completas.* 2. köt. Madrid, La Editorial Católica, 1970.

[3] In *Obras completas*, i. m.

a maga korában, amikor a trón megürült, és a társadalomnak közös ellenséggel kellett szembenéznie, megfelelt a szükségleteknek. 1820-ban azonban teljesen eltérő körülmények között az 1812-es Alkotmány változtatások nélküli visszaállítása alapvető hiba volt.

A következő években Donoso Cortés a politikai élet egyre jelentősebb személyiségévé vált. 1835-ben extremadurai területi biztosnak nevezték ki azzal a küldetéssel, hogy területét nyerje meg a kormány számára. Donoso sikeresen teljesítette ezt a feladatot. 1836-ban a választásokon is indult, Badajoz parlamenti képviselője lett. Ugyanebben az évben kezdte meg előadássorozatát a madridi Ateneóban[4], *Derecho político (Politikai jog)* címmel. 1837-ben a választási törvényről publikált műve[5] nagy vihart kavart. Ebben az intelligencia felsőbbrendűségét hirdeti; szerinte politikai hatalmat az intelligenciának kellene gyakorolnia. Ezt az indirekt választási rendszer által látja biztosítottnak. Ugyanezen évben megalapította a *Porvenir (Jövő)* című folyóiratot, amelyet 1838-ban Calatrava bukása után megszüntetett. A *Porvenir* után 1839-ben egy másik folyóiratot is alapított, az *El Pilotót (Révkalauz)*, mely 1840-ig működött.

1840 júniusában Pérez de Castro kormánya is megbukott, a következő miniszterelnök Antonio González lett, kormányában több mérsékelt, mint radikális miniszterrel. Donoso Cortés egészségügyi okokra hivatkozva engedélyt kért, hogy Franciaországba utazhasson. Carlos Valverde[6] szerint ekkor már számítani lehetett arra, hogy a régensnő, Mária Krisztina száműzetésbe kényszerül, s Donoso azért utazott Franciaországba, hogy ott a segítségére lehessen. Lovagiassága annyira megnyerte a régensségről, s így lányai nevelői jogáról lemondani kényszerülő Mária Krisztinát, hogy Donosót bízta meg ezzel a feladattal. Csakhogy Espartero tábornok ezt nem fogadta el, helyette Augustín Argüellest nevezte ki. Donoso egészen 1843-ig, az új választásokig Párizsban maradt, önkéntes száműzetésben.

Espartero tábornok bukása után 1843-ban, VII. Ferdinánd lányát, Izabellát nagykorúsították, és II. Izabella néven trónra lépett. Mária Krisztina még nem térhetett vissza a száműzetésből, de levélben javasolta lányának, hogy Donoso Cortést – aki ekkor már Spanyolországban tartózkodott – nevezze ki személyi titkárának, s Izabella így is tett. Donoso, hogy Mária Krisztina visszatérését népszerűsítse, megjelentette a *Revista de Madridban* Mária Krisztina régensségének történetét. Mária Krisztina hazatérése után Donoso fokozatosan emelkedett a ranglétrán, végül 1846-ban megkapta a Valdegamas márkija és Valle vicomte-ja címet.

---

[4] Tudományos, kulturális egyesület Madridban.

[5] In *Obras completas*, i. m. Derecho político. (A választási törvény alapjai s szellemisége intézményeinkben.)

[6] Introducción. In *Obras completas*, i. m. III/6.

1844-ben aktívan részt vett az 1837-es Alkotmány megreformálásában. Élete látszólag nyugalmasan telt, de az udvarban több ellensége is volt, köztük Narváez tábornok. Nehezen viselte Izabella királynő szeszélyeit is. II. Izabella házassága Franciso de Asisszal valóságos katasztrófa volt, a helyzetet súlyosbította, hogy a 16 éves királynő beleszeretett Serrano tábornokba, és ezt nem is titkolta. Emiatt megromlott a kapcsolata anyjával, Mária Krisztinával, aki éppen ezért ismét elhagyni kényszerült Spanyolországot. Donoso ismét elkísérte a volt régensnőt Párizsba, és pár hetet vele töltött.

1847 politikai feszültségekkel terhes év volt, kormányok váltották egymást, végül októberben Narváez tábornok került hatalomra. A korábbi ellenségeskedést feledve Donoso Cortés 1849. január 4-én híres parlamenti beszédében[7], amely *Értekezés a diktatúráról* címmel jelent meg, megvédte Narváez tettét, a madridi és sevillai felkelések leverését, s egyúttal a diktatúra intézményét is, melyet az adott történelmi helyzetben megengedhetőnek, sőt, szükségesnek tartott. Ebben szerepük volt az 1848-as forradalmaknak is, melyeket Donoso egyre borzalmasabbaknak talált.

A forradalmak után, 1849-ben a berlini spanyol nagykövetségre kapott kinevezést. Barátja, Pidal márki szerezte neki ezt az állást. Február 22-én érkezett Berlinbe, de alig nyolc hónap után visszatért Madridba. Nem érezte jól magát Berlinben, nem ismerte a nyelvet, nem kedvelte különösebben a németeket, és az éghajlat kikezdte az egészségét. Ebben az időszakban figyelt fel a szocializmusra, és kezdte egyre fenyegetőbb veszélynek tartani Oroszországot, valamint a szláv népeket. Új gondolataiból 1850-ben született híres értekezése Európáról[8], s ezt nem sokkal később követte az értekezés Spanyolországról[9].

1851-ben Párizsba nevezték ki külügyminiszternek. Tavasszal rövid látogatást tett Belgiumban Metternichnél. Mindketten tartottak attól, hogy Európa a forradalmak által visszakerülhet a barbárság állapotába. Megegyeztek abban is, hogy csak a katolicizmus képes megmenteni ettől a veszélytől Európát. Bár Metternich nem volt olyan vallásos, mint Donoso Cortés, a vallást a világ számára szükséges összetartó erőnek tekintette.[10] Metternich elolvasta Donoso későbbiekben leghíresebbé váló tanulmányát, az *Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismót (Esszé a katolicizmusról, liberalizmusról és szocializmusról),* és szívből gratulált hozzá; ezután Donoso haláláig leveleztek.

---

[7] Discurso sobre la dictatura (Értekezés a diktatúráról). In *Obras completas,* i. m. 2. köt. 310–323.

[8] Discurso sobre la situación general de Europa (Értekezés Európa általános állapotáról). In *Obras completas,* i. m. 2. köt. 450–466.

[9] Discurso sobre España (Értekezés Spanyolországról). In *Obras completas,* i. m. 2. köt. „Escritos en 1850."

[10] Menzer Béla: „Metternich y Donoso Cortés. Pensamiento cristiano y conservador en la revolución européa" (Keresztény és konzervatív gondolkodás az európai forradalomban). *Arbor,* 13. 1949. 63–69.

Az *Ensayo* hatalmas visszhangot váltott ki, a legnagyobb támadás egy francia pap, Gaudel részéről érte, aki elsősorban Donoso katolicizmusról vallott nézeteit bírálta. Donoso 1853-ban válaszolt rá, nyílt levelet tett közzé a *L'Univers*-ben. Az *Ensayo* körül kialakuló polémia valószínűleg tovább folytatódott volna, de Donoso Cortés 1853 tavaszán súlyosan megbetegedett, és május 3-án meghalt.

Filozófiájának alapképlete szerint a világban eredendően kozmikus rend uralkodik. Az ember megbontotta ezt a rendet. Helyreállításának egyetlen lehetősége a keresztény út követése az élet minden területén, így a politikában is. Számára még civilizáció sem létezik vagy létezhetett a kereszténység határain kívül. Kultúra igen, de az számára magasabb erkölcsi értékeket nélkülöző kategória.

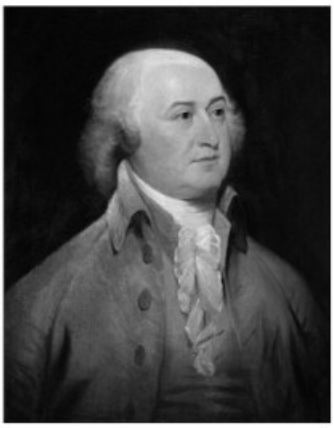
1838-ban jelent meg három részből álló cikksorozata *Consideraciones sobre el cristianismo* címmel, amelyben csírájában már benne van egész későbbi gondolatrendszere. Úgy vélte, elérkezett az a kor, amikor az emberiség – miután meggyőződött a XVIII. század filozófiai nézeteinek (szkepticizmus, ateizmus, panteizmus stb.) terméketlenségéről – kezd ismét kereszténnyé válni, visszatér az egyetlen igazsághoz, mely az emberi társadalmak rendíthetetlen alapjául szolgálhat. Donoso azt kívánta bebizonyítani, hogy a kereszténység abban a korban jelent meg a Földön, amelyben az észszerűség törvényei szerint lehetséges és egyben szükséges volt. Szükségszerű volt az is, hogy az erkölcsi egységet Rómánál nagyobb és tisztább hatalom hozza el az emberek számára. A kereszténység univerzális, érvényes minden emberre és minden társadalomra, megmutat mindent az embernek, amit tudnia kell Istenről és a világról. A kereszténység az egyetlen igazi vallás és a legtökéletesebb filozófia.

Főművében, az *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* című munkájában Donoso Cortés a társadalmak három lehetséges eszmei útját, a liberalizmust, a szocializmust és a katolicizmust elemzi. Első lépésként megállapítja, hogy minden nagy politikai probléma szoros kapcsolatban van valamilyen nagy teológiai kérdéssel. Kifejti, hogy Isten maga a teljesség, minden dolog magyarázata benne található. A teológia Isten tudománya, így a teológia univerzális tudomány. Bemutatja a katolicizmus mint eszme és mint életmód erényeit, tökéletességét, ezután sort kerít arra, hogy a liberalizmus és a szocializmus tanait megcáfolja. A liberalizmus fő hibája szerinte abban áll, hogy előtérbe helyezi a politikát, és nem szentel figyelmet a társadalmi és vallási kérdéseknek. A szocialisták Donoso szerint filozófiai tekintetben racionalisták, politikai tekintetben köztársaságpártiak, vallási tekintetben ateisták. Meggyőződése és félelme szerint, amennyiben a társadalmak nem a katolikus utat választják, a szocializmus kerül hatalomra, és ez számára egyet jelent a katasztrófával.

A katolikus vallás Donoso Cortés életének és munkásságának meghatározó ereje volt. Politikai nézeteinek változását is nagymértékben befolyá-

solta egyre erősödő vallásossága. Politikai műveiben kezdettől fogva döntő érvként jelentek meg a keresztény tanok, nézeteit gyakran a keresztény és a pogány világ kontrasztjával illusztrálta. Donoso Cortés politikai filozófiájának sok követője támadt, a konzervatív gondolkodók mindig visszatérnek hozzá. Az 1880-as és az 1940-es években, valamint Spanyolországban a Franco-korszakban különösen méltatták.

Irodalom (F. Z.): Donoso Cortés műveinek kiadása: *Obras completas, 1–2.* A bevezető tanulmányt és a jegyzeteket készítette Carlos Valverde. Madrid, La Editorial Católica, 1970; További irodalom: Acedo Castilla, José F.: *Donoso Cortés y la revolución del 1848.* Sevilla, Ateneo, 1956; Fagoaga, Miguel: *El pensiamento social de Donoso Cortés.* Madrid, Ateneo, 1958; Menzer Béla: „Metternich y Donoso Cortés, Pensamiento cristiano y conservador en la revolución européa". *Arbor,* 13. 1949. 63–92; Suárez, Federico: *Vida y obra de Juan Donoso Cortés.* Pamplona, Ediciones Eunate, 1997; Bán Mónika: Katolikus út a XIX. századi spanyol politikában: Juan Donoso Cortés. In Donoso Cortés, Juan: *Értekezések* (Értekezés a kereszténységről; Értekezés a diktatúráról). Ford. és a bevezető tanulmányt írta Bán Mónika. Szeged, VatePress, 2000. 1–10; Pálosi Ervin: „Cortés Donoso". *Magyar Kultúra,* 1923. 151–156; Botos Máté: A liberális katolicizmustól a legitim diktatúráig. In *Hommages à Kulin Katalin.* Budapest, Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, 1997. 38–50; Wilhelmsen, Frederick D.: „Donoso Cortés and the Meaning of Political Power". *Intercollegiate Review,* 3. 1967. Jan.–Feb. 109–127.



Szilvay Gergely

JOHN ADAMS

John Adams, az amerikai függetlenségi küzdelmek résztvevője és az államalapító atyák egyike, egyben az Amerikai Egyesült Államok első alelnöke és második elnöke 1735-ben született a massachusettsi Braintree-ben. Gazdálkodó-cipész apjának családja egészen az első puritánokig vissza tudta vezetni családfáját. John Adamsnek másodfokú unokatestvére volt az úgyszintén az alapító atyák közé sorolt Samuel Adams is (róla nevezték el az egyik híres bostoni sörmárkát).

John Adams a Harvard College-ban végzett 1755-ben, majd három évig tanított, hogy utána hazaköltözve a közeli Bostonban kezdjen el jogászkodni. 1764-ben feleségül vette Abigail Smitht; az „intelligens, olvasott, életvidám és férjéhez hasonlatosan hajthatatlanul független Abigail John Adams bizalmasa és politikai társa lett".[1] A házaspárnak élete folyamán öt gyermeke született, két leány és három fiú, de az egyik leány még csecsemőként elhunyt.

A jogászként befutó John Adams az 1760-as években hangosan ellenezte a londoni parlament adókivetési jogát a gyarmatokra, illetve a parlamenttel szembeni ellenállásnak is vezető személyisége volt. Elvállalta viszont azoknak a brit katonáknak a védelmét, akik a londoni parlamenttel és a brit korona helyi képviseletével szemben kitörő, 1770-es, erőszakba torkolló tiltakozások során tüzet nyitottak – ezt ismeri a történelem „bostoni mészárlás"-ként.

[1] Wallenfeldt, Jeffery – Levy, Michael (eds.): *Founding Fathers. The Essential Guide to The Men Who Made America.* Hoboken, Encyclopaedia Britannica – John Wiley & Sons, Inc., 2007. 16–17.

John Adams 1774-ben Samuel Adamsszel együtt a massachusettsi delegáció tagjaként részt vett a Philadelphiában tartott első kontinentális kongresszuson. A brit korona tengerentúli gyarmatainak ezen a gyűlésén a londoni parlamenttel való bármiféle kiegyezést ellenzett. Mikor 1775-ben összeült a második kontinentális kongresszus, Adamst már „a függetlenség Atlasza"-ként emlegették. Ő jelölte az amerikai hadsereg élére George Washingtont, és ő intézte el, hogy a Függetlenségi Nyilatkozat fogalmazója Thomas Jefferson legyen (mindkét lépés Virginia támogatását volt hivatott biztosítani, lévén mindkét úriember a legtekintélyesebb és legrégebbi gyarmat fia volt).[2]

Adams ezután jó ideig vezette a hadügyeket, majd a massachusettsi alkotmányozó gyűlés tagja lett, és ő fogalmazta meg a massachusettsi alkotmányt (1780), ami az Egyesült Államok számos más tagállamának is mintául szolgált, valamint hatással volt a amerikai alkotmányra is. Nem sokkal később Párizsban lépett föl Benjamin Franklinnel együtt mint a britekkel való békekötésre küldött delegáció tagja.

1789-ben aztán az elnökjelöltek közt szerepelt a neve, s mivel másodikként végzett George Washington mögött, az akkori törvények alapján ő lett az alelnök – az ország első alelnöke. Az alelnökségről ugyanakkor úgy vélekedett, hogy az a legjelentéktelenebb hivatal, amit ember valaha kitalált. Washington visszavonulása után a következő választást John Adams nyerte, így 1797–1801 közt ő volt az ország második elnöke. Alelnöke jó barátja és politikai ellenfele, Thomas Jefferson lett – ekkoriban meg is romlott köztük a viszony, mivel Adams közelebb állt a további központosítást szorgalmazó föderalistákhoz, Jefferson pedig az ellenzéki republikánusokat (később „demokrata-republikánusok") vezette. Míg a föderalisták az angolokkal, a republikánusok a franciákkal szövetkeztek volna, John Adams pedig próbált egyensúlyozni köztük, amivel kivívta mindkét tábor ellenszenvét.

Az 1798-as Alien and Sedition Act jelentős politikai veszteséget okozott neki: a törvény alapján a kormány háborús időkben kiutasíthat olyan idegeneket és beperelhet olyan szerkesztőket, akik alaptalanul vádolják a kormányt. Jefferson részint az eme törvény elleni tiltakozás élére állva nyerte meg az 1801-es választást. John Adams elnökségének utolsó heteiben számos föderalistát nevezett ki különböző pozíciókba, köztük több bírót is. És ő volt az első azon néhány elnök sorában, aki nem vett részt utódja beiktatásán.

Visszavonulása után megújult a Jeffersonnal való barátsága, akivel hosszas levelezésbe kezdtek. Végül mindkét államférfi 1826. július 4-én, a Függetlenségi Nyilatkozat aláírásának 50. évfordulóján hunyt el. Fia, John Quincy Adams pár évtizeddel később követte apját az elnöki tisztségben (1825–1829).

---

[2] I. m. 18.

John Adams első jelentősebb közéleti megnyilatkozásai az 1775-ben kiadott *Novanglus*-esszéi voltak, amelyekben amellett érvel, hogy a londoni parlamentnek nemcsak megadóztatni nincs joga amerikai gyarmatait, hanem egyáltalán nincs joga számukra bármilyen törvényt alkotni sem. Az 1776-os *Thoughts on Government (Gondolatok a kormányról)* című munkája számos tagállami alkotmány elkészítéséhez szolgált sorvezetőül. 1787-ben jelent meg tollából a háromkötetes *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America (Az Amerikai Egyesült Államok kormányzata alkotmányainak védelme)*, majd 1790-ben *Discourses on Davila* című műve. A *Defence* a rousseau-i abszolút demokrácia kritikája, amelyben Adams elemez számos kortárs és ókori kormányzati berendezkedést, demokratikus és arisztokratikus köztársaságokat, valamint királyságokat; továbbá filozófusok és politikai gondolkodók elképzeléseit, hogy bizonyítsa: csak az egymást kiegyensúlyozó hatalmi ágakkal lehet szabad kormányzatot biztosítani. A *Discourses* Condorcet márki emberi tökéletesedésbe vetett optimista hitét, valamint a francia forradalom eszméit volt hivatott kritizálni. Mindezek mellett John Adamsnek mint az Egyesült Államok elnökének összegyűjtötték leveleit és más írásait is.

John Adams föderalisták és republikánusok, központosító iparosítók és idealista lokalisták közt volt realista. Az amerikai alapítást erősen befolyásolták a felvilágosodás, főleg John Locke szerződéselméletének eszméi, az alapítók többnyire protestáns kultúrájú deisták voltak, és a fiatal köztársaság egyértelműen a brit koronával és általában a monarchiával szemben határozta meg magát, amelyet zsarnoki uralomnak állított be. Az alkotmányozáskor már megszületett a nagy szembenállás két tábor, a föderalisták és az antiföderalisták között: a föderalisták a központi kormányzat erősítését kívánták, viszont gyakran vádolták őket zsarnoki uralommal; az antiföderalisták a tagállami és lokális autonómiát hangsúlyozták.[3] A szemben álló táborok szimbolikus alakja egyrészről Washington pénzügyminisztere, a föderalista Alexander Hamilton, másrészről Washington külügyminisztere, a republikánus (antiföderalista) Thomas Jefferson volt. A két tábor szembenállása alkotmányjogi jellegű volt, amelyben a központosítás jogossága vagy jogtalansága volt a kérdés, illetve az, hogy a központi fejlesztés mindennél előbbre való-e. Hamilton volt a városi, az északi, az iparosító, a pénzember; Jefferson a vidéki, a déli, az agrárius.

A két valóban vitatkozó fél azonban nem Hamilton és Jefferson volt, hanem Jefferson és John Adams (Adams hiába állt közelebb a föderalista táborhoz, személy szerint utálták egymást Hamiltonnal, Jeffersonnal azon-

[3] A szó eredeti értelmében mindkét tábor föderalista volt, hiszen a föderális berendezkedés híve volt mindkettő, tagállami és központi kormányzatokkal; azonban a két tábor máshová helyezte a hangsúlyokat. A föderalista címkét a központosításra pozitívan tekintő tábor sajátította ki, ezzel megnyerve a retorikai háborút. A föderalistákat nevezik „nemzeti"-nek is, ahol a nemzeti jelző a „központosító" és „szövetségi" szinonimája.

ban jó barátok voltak). „Adams volt a realista, a szkeptikus, a lényegében pesszimista. Jefferson volt az idealista, a romantikus, a pragmatikus optimista" – jellemzi őket Joseph J. Ellis.[4] Jefferson rajongott a francia forradalomért, amelyet az amerikai függetlenségi háború (amerikai terminológiával: az „amerikai forradalom") folytatásának tartott, Adams viszont megjósolta a francia rebellió zsarnokságba torkollását, amit később nem is habozott mások szemére vetni. Ugyanakkor az egyéni szabadságban és az egyenlőségben hívő Jeffersonnak is voltak a konzervatívok számára szimpatikus elvei: lokalizmusa és agrárizmusa.

John Adams gondolkodásának két markáns sajátossága az emberi tökéletlenség, illetve a természetes arisztokrácia elkerülhetetlenségének és szükségességének hangsúlyozása (utóbbi miatt gyanúsították azzal, hogy monarchista). A New England-i államférfi egyszerre volt a felvilágosodás kormányzati elképzeléseinek, illetve a puritánok antropológiai pesszimizmusának advokátora. Adams ebből fakadóan gyanúval viseltetett minden olyan forradalom iránt, amely szakítani akart a múlttal, és az emberi természet megváltoztatását ígérte. Ismervén az ember morális és intellektuális korlátait, Adams erős szavakkal kelt ki a függetlenségi háború egyik ünnepelt szerzője, a hamisítatlanul felvilágosult és észhívő Thomas Paine ellen.[5]

Adams hangsúlyozta, hogy az ember fogja vágyainak, de nem volt utilitarista és materialista, mivel úgy gondolta, az ember leglényege nem az önzés és az anyagi boldogulás, hanem vannak mélyebb lelki igényei is, és a lelki romlástól a vallásos hit és a stabil intézmények védhetik meg.[6] De nem a gonoszság, hanem a gyengeség az, ami miatt nem szabad korlátlan hatalmat bízni az emberre.[7] Nem nagyon hitt abban sem, hogy a tömegeket oktatással nevelni lehet: „Nincs szükségszerű kapcsolat a tudás és az erény között."[8] A fájdalom és szenvedés megtapasztalása szerinte alapvető ahhoz, hogy jellemesek legyünk.

Adams a történelem államformáinak elemzésével arra jutott, hogy a természetesen kialakuló különbségek az emberek között elkerülhetetlenek. Az egyenlőség kimerül az Istentől való és Isten előtt való, valamint a törvény előtti egyenlőségben, de anyagiakban és értelmi képességekben az emberek eredendően egyenlőtlenek. Ebből fakadóan „kevesen fogják tagadni, hogy minden nemzetben, minden pártban, minden városban és minden faluban létezik az erény és a tehetség természetes arisztokráciája".[9] Ez az arisztokrá-

---

4 Wallenfeldt–Levy, 2007: 25.

5 Koch, Adrienne – Peden, William (eds.): *The Selected Writings of John and John Quincy Adams*. New York, A. A. Knopf, 1946. 148.

6 Kirk, Russell: *The Conservative Mind*. H. n., BN Publishing, 2008. 78.

7 Adams, C. F. (ed.): *The Works of John Adams*. (Tíz kötetben.) Boston, Little, Brown and Co., 1851. IV. 444.

8 I. m. VI. 519–520.

9 I. m. VI. 451–452.

cia, avagy társadalmi elit nem pusztán a társadalom terméke, hanem részben természetes. A természetes különbségekből fakadó arisztokráciát a törvényhozás sem tudja megváltoztatni, sőt még az öröklésen alapuló arisztokrácia sem kizárólag a pozitív jog függvénye. Adams szerint ugyan a természetes arisztokrácia személyi összetétele megváltoztatható, de az el nem törölhető, és még az egyenlőséget kierőszakolni hivatott törvények is újra fogják termelni ezt az elitet. Ugyanakkor Adams nem idealizálta ezt a természetes arisztokráciát; e réteg hibáinak pontosan tudatában volt – csak épp azt is hangsúlyozta, hogy létét és elkerülhetetlenségét nem érdemes tagadni.

A kormányzás célja Adams szerint is (Arisztotelészhez, Burke-höz és Benthamhez hasonlóan) a nép boldogsága, ugyanakkor a szabadság helyett a jogszerűséget és az erényt hangsúlyozza. Az erényesség kérdése elsőbbséget élvez Adamsnél a szabadsághoz képest, mivel a szabadság nála (számos európai konzervatív gondolkodóhoz hasonlóan) az erény gyermeke. A szabadság elsősorban a személyes és helyi szabadságjogok, valamint az emberek közti különbségek tiszteletben tartásával biztosítható.

John Adamsnak az amerikai történelemre, kormányzatra és politikai berendezkedésre való hatása felmérhetetlen. Korának gondolkodói közül talán Adams állt a legközelebb az európai konzervatívokhoz, és csaknem Burke-kel egy időben, néha őt megelőzve fogalmazott meg az övéhez hasonló gondolatokat. Russell Kirk szerint John Adams „a valódi konzervativizmus megalapítója Amerikában".[10]

Irodalom: Adams, C. F. (ed.): *The Works of John Adams.* (Tíz kötetben.) Boston, Little, Brown and Co., 1851; Koch, Adrienne – Peden, William (eds.): *The Selected Writings of John and John Quincy Adams.* New York, A. A. Knopf, 1946; Ellis, Joseph J.: *Passionate Sage. The Character and Legacy of John Adams.* New York – London, W. W. Norton & Company, 2001; Wallenfeldt, Jeffery – Levy, Michael (eds.): *Founding Fathers. The Essential Guide to The Men Who Made America.* Hoboken, Encyclopaedia Britannica – John Wiley & Sons, Inc., 2007. (A John Adamsről szóló fejezet Joseph J. Ellis munkája.); Kirk, Russell: *The Conservative Mind.* H. n., BN Publishing, 2008.

10 Kirk, 2008: 62.

Szilvay Gergely

JAMES FENIMORE COOPER

„Az amerikai irodalom alapító atyja"[1] – így emlegetik James Fenimore Coopert, az indián- és kalózregények máig népszerű szerzőjét. Cooper 1789. szeptember 15-én született a New Jersey-i Burlingtonban, ám élete nagy részét a New York állambeli Cooperstownban élte le. Angliából érkező kvéker ősei Pennsylvaniában és New Jerseyben rendelkeztek földekkel, a Cooper család azonban a Hudson folyó partjára költözött az édesapja által vásárolt földre, ahol megalapították Cooperstownt. James Cooper 13 évesen már a Yale-en tanult, de három év után csínytevései miatt kitették. 1806-ban tehát dolgozni állt, mégpedig tengerészként, s nemsokára a haditengerészetnél találta magát. Húsz évesen nagy vagyont örökölt apjától, 21 évesen feleségül vette Susan Augusta de Lancey-t, egy lojalista, a függetlenségi háborúban a brit koronához hű család sarját. Hét gyermekükből öt élte meg a felnőttkort.

Cooper 1820-ban írta első regényét (felesége azt mondta neki, hogy szerinte ő jobbat tud írni, mint amit ő épp olvas), a *Precautiont (Elővigyázatosság)*, majd 1821-ben jelent meg *A kém (The Spy)*, 1823-ban a *Bőrharisnya (The Pioneers)* és 1826-ban *Az utolsó mohikán (The Last of the Mohicans)*. Ebben az időszakban, 1822–1826 között a család New Yorkban élt, majd Európába költözött, ahonnan Cooper több regénnyel és úti leírással tért haza, valamint barátságba került Lafayette márkival, az amerikai függetlenségi háború veteránjával.

Cooper Európában kezdett el nyíltabban politizálni. Az öreg kontinensről 1833-ban tért haza családjával, majd fokozatosan visszaköltözött

[1] White, Craig: *James Fenimore Cooper*. Westport, Greenwood Press, 2006. 6.

Cooperstownba, a családi házba, Otsego Hallba. Tovább folytatta írói munkásságát, mígnem 1851. szeptember 14-én el nem hunyt. Felesége pár hónappal élte őt túl. Cooper gyermekkorától kezdve hithű anglikán volt, számos laikus pozíciót töltött be az egyházban, és nagyvonalúan adakozott is a helyi plébánia javára, így a cooperstowni episzkopális templomban helyezték örök nyugalomra.

Cooper 32 regényt írt, néhány drámát és novellát, pár történelmi könyvet és néhány útirajzot. 1828-as *Notions of the Americans: Picked up by a Travelling Bachelor* című munkájában Amerikát mutatja be az európaiaknak. 1830-ban írta Lafayette-nek szóló levelét *(Letter to General Lafayette)*, amelyben az amerikai és a francia kormányzat költségeiről értekezik. Az 1834-es, amerikaiakhoz írt levelében *(A Letter to His Countrymen)* azt fejti ki, miért hagyta abba az írást. Legkerekebb politikai műve a *The American Democrat (Az amerikai demokrata).* Emellett Cooper megírta Cooperstown történetét (*The Chronicles of Cooperstown,* 1838); az amerikai haditengerészet történetét (*The History of the Navy of the United States of America,* 1839); a legendás csatahajó, a ma is a bostoni kikötőben álló U.S.S. Constitution történetét (*Old Ironsides,* 1839); és befejezetlenül maradt New Yorkról szóló munkája (*New York: or The Towns of Manhattan,* 1851).

Irodalmi művei közül a Bőrharisnya-történetek a leghíresebbek. Regényeiben folyamatosan jelen van az amerikai határvidék és annak ethosza – amelyet, habár sosem járt a vadnyugaton, édesapjával ő maga is átélt.[2] S az általa megrajzolt határvidéki figurák a vadnyugati hősök prototípusává váltak.[3]

Russell Kirk Coopert olyan „liberális konzervatív"-nak írja le, aki azért küzdött, hogy a demokrácia felemeljen, ne pedig lealacsonyítson;[4] s ezért aztán megvédte a *gentleman* eszményét. Cooper *Az amerikai demokratában* úgy fogalmaz: „A demokráciáknak megrögzött hajlamuk van arra, hogy a közvélemény jobban számítson, mint a törvény. A zsarnokság ebben a sajátos formában mutatja meg magát a népi kormányzat esetében."[5] Kirk úgy látja, a liberalizmus a XIX. század második felében a kollektivizmus felé hajlott, a szabadság eszményét az egyenlőségével cserélte fel; de a század első felének liberális gondolkodói sok mindenben rokonok a konzervatívokkal; a szabadság ugyanis akkor nem valami új, feltalálandó dolog volt, hanem régi, megőrzésre méltó érték.[6]

Cooper nagybirtokos demokrata volt, aki megpróbálta kibékíteni egymással – írja Kirk – a *gentleman* eszméjét a politikai egyenlőségével, s hitt

---

[2] I. m. 2.
[3] I. m. XII.
[4] Kirk, 2008: 163.
[5] Cooper, James Fenimore: *The American Democrat.* New York, Alfred A. Knopf, 1931. Idézi Kirk, 2008: 171.
[6] Kirk, 2008: 161–162.

a fejlődés, a szabadság, a tulajdon és a nemesség eszméiben.[7] Aggódott a magántulajdonért, elfogadta a hagyományt, és tisztelte az alkotmányt, valamint hithű anglikán volt. Szerette volna kikúrálni az amerikai demokráciából annak durvaságát, a kapzsiságot és a korlátlan szabadsághitet.

Külföldön „agressszíven büszke" volt hazájára, otthon azonban kritikus hangot ütött meg.[8] Három regényt is írt a vezető elit korrumpálódásáról: a *The Bravót*, a *The Heidenmauert* és a *The Headsment*. A *The Bravóban* kifejtette, hogy a nagy területű és népességű államok számára alkalmasabb államforma a köztársaság, mivel különféle érdekeltségű polgárok sokasága nehezebben válik gonosz hatalmi erők tárgyává, mint egy kis és egységes népesség. Így szerinte a korrumpálódástól Amerikát valamelyest megvédheti a mérete, de a veszély ettől még jelen van. (Érdekes, hogy a hagyományos felfogás éppen a kisebb államok esetében tartotta alkalmazhatónak a köztársasági formát, a nagy államok számára viszont a monarchiát tartotta alkalmasnak mint megfelelő államformát.) Mivel azonban a központosítás túlságosan hegemonizálná a nemzetet, kiszolgáltatva azt a tömeg kényekedvének és az elit manipulációinak, ezért Cooper egész életében a tagállami jogok *(state rights)* híve maradt.[9] (Ez azért is érdekes, mert Cooper New England-i volt, miközben a tagállami jogok melletti kardoskodást ma a déli államokhoz és a rabszolgasághoz kötik.)

Cooper a magántulajdon védelmének is híve volt. Amerikába való hazatérése után azzal kellett szembesülnie, hogy Cooperstown polgárai nyilvános parknak használják földjei egy részét, jelentős károkat okozva ezzel. Cooper kizárta a parkból az embereket, majd megnyerte az ezzel kapcsolatos pert is, de népszerűségén ezzel a lépésével csorbát ejtett.

A *The American Democrat* ezután az eset után jelent meg – s a nyilvános politizálás újabb népszerűségesést hozott neki mint írónak. Ebben a művében Cooper úgy próbálja meg védelmezni a demokrácia eszméjét, hogy rámutat annak természetes korlátaira is. Kirk szerint a könyv megelőlegezi Alexis de Tocqueville *Az amerikai demokrácia* című híres művét.[10] Mint Cooper kifejti: a demokráciák hajlamosak arra, hogy beavatkozzanak az emberek magánéletébe, megsértsék a magántulajdon jogát, hogy a politikai egyenlőséget megpróbálják gazdasági egyenlősítésre váltani, a törvény fölé helyezik magukat, valamint hajlamosak a tömeg vélekedését igazságnak beállítani. A demokráciának viszont előnye ezekkel a hátrányaival szemben, hogy felemeli az embereket, hogy olcsó kormányzatot biztosít (ma már Cooper ezen kijelentése erősen vitatható lenne), elősegíti a nemzet boldogulását, egy kisebbség helyett az egész közösség érdekeit tartja szem előtt

[7] I. m. 171.
[8] I. m. 173.
[9] I. m. 174.
[10] I. m. 174.

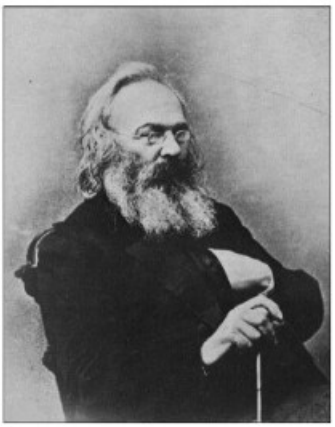
(ma már ez úgyszintén vitatható tétel). A demokráciára szükség van tehát, de nem a korlátok nélküli, abszolút demokráciára. A demokrácia korlátaira úgy lehet figyelmeztetni a nyilvánosságot, ha eloszlatjuk az egyenlőséggel és a kormánnyal kapcsolatos illúziókat, illetve ha a *gentleman* befolyással van a demokráciára. A nyilvánosságnak a demokráciában az intézmények által jól körülhatárolt hatalma van, amelyet az alkotmány által előírt formában használhat – minden más elnyomásnak minősül. Cooper figyelmeztet: „Habár a politikai szabadság több ebben az országban, mint szinte bármelyik másik civilizált nemzet esetében, a személyes szabadságot itt kevesebbnek mondják azokénál."[11]

Az író a magántulajdont fenyegető veszélyeket elemezve rámutat, hogy az egyenlőség nem abszolút módon értendő, és a demokraták hajlama a magánélet megzavarására a liberális demokrácia sokkoló perverziója, tekintve, hogy az egyén a politikai szabadság célja. Ameddig ugyanis létezik civilizáció, annak egyik alapja a magántulajdon. Viszont az egyik ember nem olyan, mint a másik, nem vagyunk egyformán jók. S „az amerikai társadalomban tapasztalható egyenlőtlenségek az amerikai intézmények elkerülhetetlen következményei".[12] A demokrácia pusztán politikai egyenlőtlenséget, a részvétel egyenlő jogát jelenti. Cooper figyelmeztetése szerint, mivel nem lehet mindenkivel elsajátíttatni a legmagasabb, kifinomult ízlést és igényességet, ami egyfajta egyenlőséget is jelenthetne, ezért az egyenlőség megvalósításának másik formája az volna, ha az egész társadalmat a legalacsonyabb igényszintre vinnénk le[13] – ami nyilvánvalóan nem kívánatos. Maradnak hát az egyenlőtlenségek (mivel civilizált társadalom nem létezhet ilyen társadalmi egyenlőtlenségek nélkül) és a *gentleman* jótékony befolyása a demokráciára – a *gentleman* azonban Coopernél nem azonos az arisztokráciával; és a *gentleman* mivolthoz pénzre sincs szükség.

Cooper elsősorban regényíróként jelentős, habár politikai elképzelései és meggyőződései regényeiben is visszaköszönnek. Nyilvánvalóan nincs a politikai gondolkodók első sorában, jelentősebb volt a saját korában, mint később, ma inkább az ínyencek csemegéje, és *Az amerikai demokratát* nem is nagyon olvassák. Cooperről mint politikai gondolkodóról elfeledkezett a szélesebb közvélemény. Ugyanakkor velős életműve mégis jelentős, minthogy azon demokraták és klasszikus liberálisok közé számít, akik számoltak a demokrácia hibáival, és rámutattak arra, hogy a formális egyenlőség tartalmi egyenlőséggé alakítása katasztrofális következményekkel járhat.

[11] Cooper, 1931: 71.
[12] I. m. 76.
[13] I. m. 89.

Irodalom: Cooper, James Fenimore: *The American Democrat.* New York, Alfred A. Knopf, 1931; Kirk, Russell: *The Conservative Mind.* H. n., BN Publishing, 2008; Spiller, Robert E.: *James Fenimore Cooper.* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1965; White, Craig: *James Fenimore Cooper.* Westport, Greenwood Press, 2006.



Baranyi Tamás

ORESTES BROWNSON

Orestes Brownson (1803–1876) Jefferson elnöksége alatt született, és a polgárháborút lezáró rekonstrukciós korszak utolsó évében halt meg. Hosszú élete során az unitarianizmustól a katolicizmusig jutott, korai radikalizmusa sajátosan amerikai szocializmuskritikához vezette el. Orestes Augustus Brownson 1803. szeptember 16-án született Stockbridge-ben, Vermontban, földműves családban.[1] Édesapja, Sylvester Brownson nem sokkal születése után meghalt, később édesanyja, Relief Metcalf úgy döntött, hatéves korában egy közeli családhoz adja a fiút, Mr. és Mrs. Huntingtonhoz, akik mélyen vallásos kálvinista kongregacionalisták voltak. Rendszeres oktatást soha nem kapott, leszámítva néhány hónapot 1817-ben New Yorkban; szigorú kálvinista nevelésével és a Biblia alapos tanulmányozásával, valamint természetes eszével hamar kitűnt.[2] Élettörténetének legszembetűnőbb eleme, hogy 41 éves koráig sűrűn változtatta nézeteit, és főleg felekezeti hovatartozását. A kongregacionalista felekezetet elhagyva rövid ideig presbiteriánus lett, és egyre távolabb került gyermekkora kálvinista neveltetésétől.[3] Nyomdász és újságíró lett, különböző iskolákban tanított New York államban és Detroitban. 1826-tól univerzalista lelkészként dolgozott, ami az

[1] Életéről már ő maga is írt: Brownson, Orestes Augustus: *The convert, or, Leaves from my experience.* New York, Edward Dunigan & Brothers, 1857. Fontos megemlíteni még Maynard, Theodore: *Orestes Brownson: Yankee, Radical, Catholic.* New York, Macmillan, 1943. Továbbá Butler, Gregory S.: *In Search of the American Spirit: The Political Thought of Orestes Brownson.* Carbondale–Edwardsvile, Illinois, Southern Illinois University Press, 1992.

[2] Maynard, 1992: 6–10, 106.

[3] Cortés, Ángel: *Sectarianism and Orestes Brownson in the American Religious Marketplace.* Cham, Schweiz, Palgrave Macmillan, 2017. 7–11, 22–25.

unitárius irányzatok egyike volt, illetve családok mellett vállalt magántanítói munkát. Tanítói munkája során ismerkedett meg Sally Healyvel, akivel 1829-ben kötött házasságot, és akitől az évek során nyolc gyermeke született (kettő közülük a polgárháborúban vesztette életét).[4]

1829-ben kizárták az univerzalista közösségből, mert „megfogyatkozott bibliai hite". Ekkor a szkeptikusok táborához csapódott, és a *Free Enquirer* lap szerkesztője lett. Ebben a korszakban a munkások helyzete jobban foglalkoztatta, mint a felekezetközi harcok. Robert Owen és Frances Wright hatása alá kerülve, az ő anyagi támogatásukkal új lapot alapított *Genesee Republican and Herald of Reform* címen. Az Owen és Wright által a társadalmi haladás fő eszközének látott New York-i Munkáspárt *(Working Men's Party)* azonban még helyi sikereket sem ért el, így Brownson nemsokára ezzel a kísérlettel is felhagyott.[5] 1831-től ismét közelebb került a valláshoz, és előbb 1831-től a New York-i Ithacában, majd egy évre rá a New Hampshire-i Walpole-ban végzett unitárius lelkészi munkát, valamint a *The Philantropistbe* írt. 1836-ban Boston külvárosába költözött, ahol megalapította a Keresztény Egység és Fejlődés Társaságát *(The Society for Christian Union and Progress)*, melynek célja a keresztény felekezetek közötti belharcok megszüntetésén túl a munkásosztály felemelése volt. Ugyancsak 1836-ban adta ki *A kereszténység új nézetei (New Views of Christianity)* című művét, melyben transzcendentalista és egalitárius nézeteket fejtett ki.[6] Ralph Waldo Emersonnal és másokkal együtt részt vett a Transzcendentalista Klub megalapításában. A demokrata párti Andrew Jackson, és különösen a Van Buren-kormányzatok alatt a transzcendentalisták jó kapcsolatot ápoltak a hatalommal, így 1838-ban Brownson anyagi helyzete egy lap alapítását is lehetővé tette. A *Boston Quarterly Review*-t transzcendentalista újságnak szánta, ám a Klub inkább mégis saját lap, a *The Dial* megalapítása mellett döntött.[7]

Az 1840-es választás fordulópontot hozott életében: lelkes híve volt Van Buren elnöknek, akivel szemben a whigek William Harry Harrisont állították ki, akit gerendaházból érkezett, egyszerű gazdálkodónak állítottak be. Harrison megnyerte a választást a keleti parti pénzügyi elit bizalmát élvező whig párt támogatásával. Mindez mélyen megrendítette Brownson demokráciába vetett hitét, ahogy másokét is.[8] A demokráciában való csaló-

---

4 Reinsch II, Richard M.: *Seeking the Truth. An Orestes Augustus Brownson Anthology.* Washington, D. C., The Catholic University Press, 2016. 1–5.

5 Cortés, 2017: 37–40.

6 Reinsch, 2016: 7–9.

7 Lewis, R. W. B.: *The American Adam: Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century.* Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, 1955. 185; Von Mehren, Joan: *Minerva and the Muse: A Life of Margaret Fuller.* Amherst, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 1994. 120.

8 Egedy Gergely: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban John Adamstől Russell Kirkig.* Budapest, Századvég, 2014. 131; lásd még uő: „Katolicizmus és konzervativizmus: Orestes Brownson". *Vigilia*, 74. 2009/6. 415–427.

dás átalakította gondolkodását: a korábban az ember szuverenitását valló Brownson lassan a tömegdemokrácia kritikusává vált.

1840-ben önéletrajzi ihletésű munkát adott ki *Charles Elwood, avagy a hitetlen megtérése* címmel, melyben a papság és a „szervezett vallás" radikális kritikáját fogalmazta meg. Bár a transzcendentalisták üdvözölték a hierarchia nélküli vallásgyakorlás és a társadalmi egyenlőség megteremtésére irányuló munkáját, a szerző hamarosan velük is nézeteltérésbe került. Brownson fokozatosan távolodott el a transzcendentalistáktól, majd Emerson 1838-as harvardi beszéde végleg szembefordította velük. A transzcendentalistáknak a vallást kizárólag szubjektív élményként értelmező nézeteit nem sokáig vallhatta magáénak az a Brownson, aki már elveszítette hitét az individuum megismerési képességében és jóakaratában. Innentől kezdve a történeti Jézus Krisztus, a közösség korlátozó ereje és az emberi természet realitása sokkal nagyobb hangsúlyt kapott gondolkodásában.

1842-ben már lényegében elfogadta a katolikus egyház igazságát, majd 1844-ben belépett a katolikus egyház kötelékébe.[9] A protestáns egyházak közötti váltás korántsem volt akkora lépés, mint a katolicizmus felvétele.[10] Megtérése elszigetelte Brownsont a hagyományos New England-i értelmiségi közegtől. Innentől kezdve a társadalmi problémák iránt fogékony katolikus értelmiségiként élt a köztudatban. 1844-ben új újságot alapított *Brownson's Quarterly Review* néven, melybe húsz évig publikált, gyakran csak egymaga. Munkássága középpontjában a katolikus tanítás értelmezése, illetve az amerikai demokrácia és a katolicizmus összeegyeztethetősége állt.[11] A polgárháborúhoz közeledve megbékélt az általa korábban sokat bírált abolicionistákkal, és radikális republikánussá vált.[12] 1862-ben maga is elindult egy kongresszusi helyért a választásokon republikánus színekben, majd 1864-ben John C. Frémont-t támogatta, ám mindkétszer kudarcot vallott. Ezek után visszavonult, és átmenetileg az újság kiadását is szüneteltette. A szüneteltetés egyik oka volt, hogy nem értett egyet az amerikai katolikus egyház hierarchiájával. Katolikus körökben elismert szerző maradt, de a New England-i közegben ekkor már marginális gondolkodónak számított. 1873 és 1875 között ismét kiadta lapját. 1876. április 17-én egyik felnőtt fia házában, Detroitban hunyt el.[13]

Unitáriusból katolikus. A kongregacionalista Brownson egyik fiatalkori vallásos élménye hatására belépett a presbiteriánus egyházba. Alig két

[9] Carey, Patrick W.: *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane.* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. 116–123.

[10] Cortés, 2017: 78–80.

[11] Frohnen, Bruce – Beer, Jeremy – Jeffrey, Nelson O. (eds.): *American Conservatism: An Encyclopedia.* Wilmington, Delaware, ISI Books, 2006. 91–93.

[12] Carey, 2005: 265–275.

[13] Egedy, i. m. 130; és „Obituary". *New York Times,* 1876. április 18. Elérhető: Orestes Brownson Society. http://orestesbrownson.org/obituary-new-york-times-1876.html (utolsó megtekintés: 2018. március 30.)

év után megfásultságában az unitárius univerzalizmushoz csapódott. A felekezet két ága, a restaurációs *(restorationist)* ág és az ultrák *(ultras)* állandó belharcait 1829-re megelégelte, és elhagyta az egyházat.[14] Az 1820–1830-as évek Amerikájában a gazdag és szegény társadalmi réteg élesebb szétválása és az USA nyugati irányú terjeszkedése különleges szellemi mozgalomnak adott teret: az unitárius transzcendentalizmusnak. Az unitárius egyházon belül szerveződő, kezdetben keresztény alapokon nyugvó liberális tanok nagyon népszerűvé váltak New England-ben, részint éppen azért, mert morális értéknek hirdették a gazdagodást. A helyi unitárius egyház azonban hamarosan „baloldali", a korban szokásos nyelven „radikális" fordulatot vett, és a különböző társadalmi reformerek, a nagyobb társadalmi egyenlőségért küzdők, keleti filozófiát olvasó értelmiségiek és kísérletező emberek gyűjtőhelye lett.[15]

A transzcendentalizmus sokat merített az európai romantikából, éppen csak annak a „forradalomból" való kiábrándultságát, a múltba és a mesébe való menekülését nem vette át. Washington Irving szerint az amerikaiaknak ugyanis nem kellett „saját hazájukon túl" keresniük, hogy a természetben rejlő „fennköltet" *(sublime)* megtalálják. A forradalomból kiábrándító romantikus angol költőt, William Wordsworthöt éppen maga Orestes Brownson kritizálta sokszor, mivel „az elnyomók oldalára állt". Sokak számára intellektuális kiutat jelentett a marakodó kisegyházak ideológiai rabságából „Isten keresése a természetben és önmagunkban". Ralph Waldo Emerson 1838-as beszéde a Harvard végzős teológusai előtt *(Divinity School Address)* Brownson részéről is kritikát váltott ki: úgy vélte, hogy a felvilágosodás materializmusával szembeállított transzcendentalista istenkeresés valójában panteizmus, valamint az embernek és a természetnek Isten fölé való helyezése. Az 1840-es évek elején fogalmazódott meg Brownsonban, hogy a „tiszta" demokratikus kormányt nem lehet megvalósítani a Földön, és a „tiszta" erkölcsi vallás lehetetlen valamiféle fizikai tényszerűség, például a történelmi kereszténység megragadása nélkül.[16]

1842 januárjában a *Boston Quarterly Review*-ban Brownson saját korábbi művéről, az *Új nézetek a kereszténységről* című könyvéről írt recenziót, melyben már dicsérő szavakat írt a katolikus egyházról, alaposan összezavarva ezzel olvasóit. Részben a keresztény felekezetek közötti egység iránti vágytól hajtott ökumenizmus, részben a vallás tényszerű alapjának igénye, részben Pierre Leroux munkái irányították figyelmét a katolicizmusra. Az áttéréstől azonban ekkor még jenki neveltetése és az általános politikai klíma miatt ódzkodott, a „rómaiság vádjait" visszautasította. Az általános erő-

[14] Cortés, 2017: 15–18.

[15] Newman, Lance: *Our Common Dwelling: Henry Thoreau, Transcendentalism, and the Class Politics of Nature*. New York, Palgrave Macmillan, 2005. 97–101.

[16] Reinsch, 2016: 14–22.

szakszint növekedése az országban, a rabszolgaság és a hódítás kérdései, az anyagias kapitalizmus visszássága adta meg számára a végső lökést, hogy csatlakozzon a katolikus egyházhoz.[17] Fontos szerepet játszott döntésében a meggyőződése, hogy a széttöredezett társadalmat és intellektuális gondolkodást csakis a Krisztussal való közösség egyesítheti újra.[18] John Fitzpatrick atyát, Boston püspökét kérte meg, hogy vezesse be a katolikus egyházba. Fitzpatrick neoskolasztikus és ultramontán nézetei nagyban hatottak Brownson katolicizmusára is. A püspök külön kérése volt, hogy Brownson gondolkodjon el az amerikai demokrácia és a katolikus hierarchia összebékíthetőségének kérdésén is.[19] A katolikus egyházhoz innentől kezdve mindvégig hű maradt, fordulatával viszont elvesztette a New England-i elit szemében korábban élvezett tekintélyét.

Radikálisból konzervatív. Brownson másik nagy zarándokútja a radikális szocialista eszméktől a konzervativizmusig vezette. A különböző felekezeteknél mindig erős társadalmi érzékenységével tűnt fel. Buzgó kereszténységét is részben az indokolta, hogy eszközt látott benne a „társadalmi gonoszság" elleni harcban.[20] Csapódása Robert Owen és Brook Farm utópiájához, illetve szerepvállalása a New York-i Munkáspártban radikális szegénységellenességéből, a társadalmi egyenlőtlenségek elutasításából eredt.

1840 júliusában megjelenő írása, az *Esszé a dolgozó osztályokról* korának legradikálisabb fogalmazványa volt. Ebben a munkaadó és munkavállaló „egységéről", tehát lényegében a tőke megszüntetéséről beszélt, valamint az örökösödés mint társadalmi jelenség eltörlését követelte. Úgy vélte, az egyenlő társadalom felépítése elkerülhetetlen, azonban óvva intett az erőszaktól. Sokan mégis úgy érezték, cikke radikális hírbe hozta a demokratákat, és emiatt is vesztették el a választást.[21] Brownson azt a következtetést vonta le, hogy az individuum és a „nép" túlértékelt fogalom az amerikai politikai közbeszédben. Ahogy éppen ekkor revideálta egyénközpontú vallásosságát, és helyezte át a hangsúlyt a közösségre, a hagyományra és az egységre, úgy lett gondolkodása is egyre inkább konzervatív.

Brownson azonban szocialista maradt még 1840 után is, ha nem is radikális. Nézeteire hatottak a skót történelemfilozófus Thomas Carlyle kapitalizmust bíráló írásai is. *A társadalom jelenlegi állapota (The Present State of Society)* című művében részben Carlyle könyvét ismertetve a kapitalizmust magát hibáztatja: az ipari forradalom árnyoldalait Amerikában még kevésbé ismerték, mint Angliában, de az USA sem volt mentes azoktól. Megjegyezte, a kapitalizmus hibáinak felszámolása Amerikában nem lehet legitim vi-

[17] Cortés, 2017: 80–92.
[18] Bowden, Henry Warner: *Dictionary of American Religious Biography*. Second Edition. London, Greenwood Publishing, 1993 [1977]. 82–83.
[19] Cortés, 2017: 104–105.
[20] Reinsch, 2005: 6.
[21] Cortés, 2017: 75–78.

tatéma, hiszen ha az ember felveti azt, rögtön kórusban kiabálja mindenki, hogy a szabadságot veszélyezteti vele.[22]

A Kommunista Kiáltvány 1848-as megjelenése végképp szembefordította a radikalizmussal: még ugyanabban az évben három esszében is kritizálta Marx és Engels művét. Ezek közül a leghíresebb a *Szocializmus és egyház (Socialism and the Church)* címet kapta. Ebben Brownson a kereszténységre adott eretnek válaszként értelmezi a szocializmust, amely éppen a vallás által hirdetett szolidaritást és kegyességet utánozza.[23] A társadalmi egyenlőség utópia, amelyet nem valósíthat meg földi kormányzat, de amíg erre törekszik, addig hatalmas károkat okozhat. Az egyenlőség maga elképzelhetetlen, de az ahhoz vezető út a magántulajdon, a vallás, a kormányzat és a család lerombolása lenne. Az esszében élesen bírálta a radikális Lammenais abbé gondolatait is, aki az evangélium alapján követelte a társadalmi igazságosságot. Brownson nézete szerint a szocializmus kereszténységellenes, még akkor is, ha „keresztény köntösben" mutatkozik be, hiszen a megváltást a természetes renden *(natural order)* belül képzeli el, nem pedig a természetfölöttiben *(supernatural order)*. Ennek következtében a szocialisták szerint az embernek az ösztöneit kell követni, nem pedig uralkodnia a természetén. Brownson szerint azonban az ösztönökre való támaszkodás nemcsak káros, hanem fenntarthatatlan is, hiszen az emberi ösztönök maguk is szeszélyesek.[24]

Brownson hasonlóképpen elítélte a liberalizmust is, például *Liberalizmus és szocializmus* (*Liberalism and Socialism*, 1851) című esszéjében. Eszerint a legfőbb probléma, hogy a liberális gondolat csak az állam és az egyén szuverenitását ismeri el, a kettő közötti formációkat, például a közösséget nem, így uniformizálja a társadalmat, miközben atomizálja és elszigeteli az egyént. A szabadság eszménye így tehát az egyenlőség képében érkező zsarnoksághoz vezethet.[25] Egy másik esszéjében, a *Liberalizmus és haladásban* (*Liberalism and Progress*, 1864) már az eszme történetét is bírálja, hiszen az európai forradalmak rengeteg erőszakot szabadítottak el, és így az eszme születésétől fogva inkább destruktív, mint konstruktív. Nem is a liberalizmus aktuális intézményi javaslataival, hanem eredendő vallásellenességével van a baj: az ember szabadsága ugyanis a valláson kívül csak az anyagi világ ígéretére vonatkozhat. Az anyagi világ és a haladás ígérete azonban nem tartható fenn, hiszen az anyag véges. Az ember választási szabadsága is illuzórikus a vallás nélkül.[26]

Bár már 1840-ben megfogalmazta a demokratikus tömeg kritikáját, élete második szakaszára eljutott magának a demokráciának a bírálatához is.

[22] Egedy, 2014: 132–134.
[23] Reinsch, 2005: 22–23.
[24] Egedy, 2014: 134–137.
[25] Reinsch, 2005: 23–24
[26] Egedy, 2014: 140–141.

Megrémítette, hogy a tömeg pillanatnyi szeszélye miként határozza meg az ország kormányzását. Brownsonnál mindez összefüggött a katolikus egyház amerikai elfogadottságával is, hiszen a hierarchia gondolatát is meg kellett védeni a radikálisan protestáns Semmit Nem Tudók Pártja *(Know Nothing Party)* militáns csoportjaitól, amelyek a katolikusokban a pápának vakon engedelmeskedő Amerika-ellenes felforgatókat láttak.[27]

1865-ös *Az amerikai köztársaság (The American Republic)* című művében fejtette ki legteljesebben az amerikai demokráciáról alkotott véleményét. Ebben elismeri az USA kivételességét, amelyet az a szabadság ad neki, melyet köztársasági intézményei biztosítanak. Ezek az intézmények azonban a közhiedelemmel ellentétben nem a demokratikus elv jegyében születtek.[28] Brownson úgy vélte, az amerikai köztársaság célja nem az individualizmus vagy a korlátlan demokrácia, hanem éppen a hierarchikus rend fenntartása volt. A politikai szabadságot veszélyezteti az egyenlőség követelése, amely az emberi önzést teszi az első helyre. Ezért az USA „íratlan alkotmánya" kell, hogy őrködjön a politikai szabadságon, amely a természetjogból következik, és így nem képzelhető el a Teremtő nélkül. A politikusok az alkotmány egyszerre szekuláris és keresztény jellegéből csak az utóbbit veszik figyelembe. A népszuverenitást az alapító atyák szándékai szerint is korlátozza az isteni szuverenitás, ez az „íratlan alkotmány". Nem lehet szabad olyan politikai rendszer, mely pusztán a társadalmi szerződésre épül, és nem ismeri el az Istent és a természetjogot. Így a Semmit Nem Tudók Pártja, amikor a katolikusok és „a pápa" ellen lázít, valójában a hierarchiát és a természetjogot támadja, és így éppen azok ellen a szabadságjogok ellen küzd, melyeket állítása szerint védeni kíván.[29]

1873-ban megjelenő *A demokratikus elv (The Democratic Principle)* című esszéjében ismét arról ír, hogy a társadalmi szerződés nem elég: a kormányzottak előtti tekintély ugyanis nem lehet elég erős akkor, ha éppen azoktól ered, akiket kormányozni kell. A demokratikus elv alapján így ember és állam számára az a következtetés adódik, hogy szabadsága mindenre kiterjed, amire csak képes. Brownson szerint így válik a demokratikus elv „a politikai ateizmus elvévé".[30]

Reinsch könyvének egyik recenzense találóan jegyzi meg, hogy „egy Orestes Brownson-méretű hézag tátong az amerikai eszmetörténetben".[31] A jobboldalon kapitalizmuskritikája miatt utasították el, a baloldali közön-

[27] Dougherty, Richard J.: „Orestes Brownson on Catholicism and Republicanism". *Modern Age,* (45) 4 (2003). 320–325.

[28] Egedy, 2014: 140–142.

[29] Dougherty, 2003: 324–328.

[30] Egedy, 2014: 143.

[31] Russello, Gerald J.: „Seeking the Truth with Orestes Brownson". *Crisis Magazine,* 2016. október 19. https://www.crisismagazine.com/2016/seeking-truth-orestes-brownson (utolsó megtekintés: 2018. április 5.)

ség számára pedig túl konzervatív volt. „Szellemi következetlenséggel", „fegyelmezetlen gondolkodással" vádolták. Gondolatainak lényegi egységét, különböző identitásainak egymásra épülését csak nemrégiben kezdték el pozitívan értelmezni.[32]

Néhányan már korán felismerték életművének jelentőségét. Lord Acton például a kortársakét felülmúló eszéért dicsérte.[33] Russel Kirkhöz köthető Brownson „újrafelfedezése": műveit gyakran idézte, életművét többször elemezte, ragaszkodott felvételéhez a kánonba.[34] A demokráciát és a kapitalizmust abszolút értéknek tekintő, azok terjesztését küldetésnek tartó neokonzervatívok számára szintén nem voltak vonzóak Brownson gondolatai. Egyik életrajzírója, Herrera szerint viszont Brownson volt „a *par excellence* katolikus gondolkodó" Amerikában.[35] Ez annyiban mindenképpen igaz, hogy az egyetlen szegmentum, ahol nagy hatást fejtett ki munkássága, a katolikus vagy katolicizmusra áttérő amerikai konzervatívok körében volt, akik 1945 után számban és súlyban is egyre jelentősebbnek mutatkoztak.[36] A *Crisis Magazine* 2016-os cikke arról ír, hogy a Donald Trump-jelenség, a neoprotestáns jobboldal iránta való politikai elköteleződése azzal a veszéllyel jár, hogy a konzervatív értékrend veszít az egész társadalomra gyakorolt eszmei erejéből. A cikk szerzője azt sugallja, hogy Brownson eszmetörténeti kiindulópont lehet a kapitalizmus és a tömegdemokrácia iránt kritikus jobboldal megújítására.[37]

[32] Reinsch, 2005: 35.

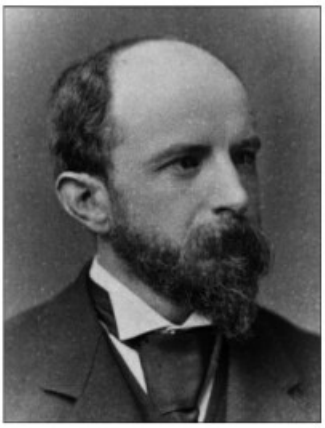
[33] Egedy, 2014: 129.

[34] Kirk, Russel: Orestes Brownson and the Just Society. In Panichas, George A. (ed.): *The Essential Russell Kirk: Selected Essays*. New York, ISI Books, 2014. 492–502.

[35] Egedy, 2014: 143.

[36] W. Dunn, Charles – Woodard, J. David: *The Conservative Tradition in America*. Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2003. 92, 109.

[37] Russello, 2016.



Baranyi Tamás

HENRY ADAMS

A századforduló Amerikájának egyik legmélyebb és legpesszimistább kritikusa a régi „arisztokrata" családba született Henry Adams (1838–1918). Művei látleletét adják az „aranyozott kor" problémáinak. Történészi és filozófiai munkájának központjában a történelmi energia mibenléte, „Amerika küldetése" és a demokrácia értékelése állt. Henry Brooks Adams 1838-ban született Bostonban.[1] Családja a „bostoni bráhminok" közé tartozott, vagyis a *Mayflower* fedélzetén érkező puritánok leszármazottja volt, olyan család tagja, mely több elnököt is adott az országnak. Édesapja Charles Francis Adams diplomata volt, nagyapja John Quincy Adams, az Egyesült Államok ötödik elnöke, míg dédapja az ország második elnöke. Henryre nagy hatással volt kapcsolata tíz évvel fiatalabb öccsével, Brooks Adamsszel. Az amerikai viszonylatban arisztokratának számító háttér előnyt és hátrányt is jelentett számára. Rengeteget merített a család szellemi örökségből, mely teljesen összefonódott az ország korai történetével. Ugyanakkor nagy nyomást is helyezett rá, hiszen a nagykövetek és elnökök családjához való felérés, a nagy jelentőségű tettek véghezvitele egész életében nagy súllyal nehezedett rá.[2]

[1] Henry Adams életét nagyon sokan feldolgozták. A nagyobb életrajzok közül kiemelendő: Samuels, Ernest: *Henry Adams*. Cambridge, Massachusetts – London, Harvard University Press, 1989. 1–504; Cunningham, Noble E.: *The United States in 1800: Henry Adams Revisited*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1988; Tehan, Arline Boucher: *Henry Adams in Love*. New York, Universe Books, 1983; Wills, Garry: *Henry Adams and the Making of America*. Boston, Houghton Mifflin Company, 2005.

[2] Simpson, Brooks D.: *The Political Education of Henry Adams*. Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 1996. xii, 22–23.

Henry 1858-ban végzett a Harvardon, majd európai körútra indult, és jogi előadásokat hallgatott a Berlini Egyetemen. 1860-ban tért vissza a forrongó Egyesült Államokba, ahol először jogászként helyezkedett el, majd édesapja kongresszusi újraválasztásán dolgozott. 1861-ban édesapját, Charles Francis Adamset kinevezték az Egyesült Államok nagy-britanniai nagykövetének, és Henry Adams magántitkáraként elkísérte. A két Adams a szigetországban belevetette magát a polgárháborús diplomácia intrikáiba: céljuk az volt, hogy Nagy-Britannia ne ismerje el a Konföderációt, és ne juthasson fegyverekhez. Bár az előbbit hivatalosan sikerült megakadályozni, jó néhány informális brit–konföderációs találkozó létrejött, ahol titkos megállapodások is születtek arról, hogy brit szerelőüzemekben készülnek majd hadihajók a Konföderáció számára. Ha nem is Angliában, de karib-tengeri angol hajóüzemekben el is készült a *Florida* és az *Alabama* hadihajó, melyek sok kárt okoztak az északiaknak, mire elsüllyesztették őket. Angliai tartózkodása alatt Adams álnéven tudósított a *New York Times* számára.[3]

Henry Adams 1868-ban tért vissza Amerikába: Washingtonban kezdett dolgozni újságíróként. Később kinevezték a Harvard középkori történelem tanszékére anélkül, hogy különösebben ismerte volna a témát, de a későbbi években pótolta hiányosságait. Először vezette be az USA területén a német ihletésű szemináriumi rendszert a történelem oktatásában.[4] Egyik tanítványa a későbbi külügyminiszter, Henry Cabot Lodge volt.[5] 1877-ben korán nyugdíjba ment, és Washingtonba költözött a Fehér Ház szomszédságába, ahol kilenckötetes *History of the United States of America* című művén dolgozott. Az 1880-as években írta regényeit is, a *Demokráciát* és az *Esztert*.

1872-ben elvette Marian „Clover" Hoopert, aki amatőr fotográfiával foglalkozott. Boldog házasságban éltek, együtt a társaság középpontját alkották. Washingtoni házuk az előkelő társasági élet központja volt. Henry, Clover, John Hay külügyminiszter, Hay felesége, Clara Hay, valamint a hegymászó és geológus Clarence King „ötös szívfogat" *(Five of Hearts)* néven összetartó társaságot alkotott.[6] 1885-ben azonban a hosszú ideje depresszióval küzdő Clover öngyilkos lett, és ezzel lezárult Adams életének igazán boldog szakasza. Hosszú ideig mély depresszióba zuhant; ezeket az éveket meg sem említette önéletrajzi művében, de más írásaiban utalt rá, hogy a Clover halála utáni évek már az ő „posztumusz életét" jelentették.[7] Később évekig levelezett Elizabeth Sherman Cameronnal, a washingtoni társaság legszebbnek

---

[3] Samuels, 1989: 45–50.

[4] Courtenay, William J.: „The Virgin and the Dynamo: the growth of medieval studies in North America 1870–1930". *The Medieval Magazine*, 2010. február 15.

[5] Samuels, 1989: 90–93.

[6] Stevenson, Elizabeth: *Henry Adams: A Biography*. London, Transaction Publishers, 1997. 135–138.

[7] Eric Zencey nagy sikerű történelmi regényt írt *Panama* címmel Henry Adams „elveszett éveiről", vagyis arról az időszakról, melyről Adams soha nem beszélt nyilvánosan, és amely legalább hét évig tartott felesége halála után. Zencey, Eric: *Panama. A Novel*. New York, Berkeley, 1995.

és legintelligensebbnek mondott hölgyével, ám Elizabeth férjnél volt, kapcsolatuk soha nem teljesedett be.[8]

Adamst 1894-ben megválasztották az Amerikai Történeti Társaság élére. 1904-ben megírta a *Mont Saint Michel és Chartres* című művet, amelyet magánkiadásban adott ki, kevés példányban, azzal a céllal, hogy születendő unokahúgai tanuljanak belőle. 1907-ben adatta ki a szintén csak a baráti körben való terjesztésre szánt *Henry Adams iskolája (The Education of Henry Adams)* című művét, amely a szerző *magnum opusa*. A mű nagyrészt Adams saját életéből vett elemekből áll össze, ám főszereplője, „Adams" fikciós karakter, akiről a szerző egyes szám harmadik személyben ír. A gyakran nagyon filozofikus, máskor nagyon ironikus, és a kor szűk elitjéhez szóló mű nem könnyű olvasmány, mégis nagyon népszerű lett. Eredetileg azonban szűk körnek szólt, és Amerika XIX. századi folytonos átalakulása mellett a szerző saját kudarcait, iskoláinak, taníttatásának kudarcait, a XVIII. századi eszményképek elérésének meghiúsulását festette meg. „Senki sem írhat rólam életrajzot, mert megírtam az *Iskolát*, amivel mindennek elejét vettem" – fogalmazott egyszer a mű születéséről.[9] Henry 1911-ben agyvérzést kapott, ami után kevesebbet írt, de folytatta utazásait és az élénk társadalmi életet. 1913-ban az Amerikai Építészeti Intézet támogatásával megjelent újra a *Mont Saint Michel és Chartres*. 1918-ban halt meg nyolcvanévesen, washingtoni házában. Halála után kiadták a *Henry Adams iskoláját*, amely azonnal hatalmas siker lett, hat hónap alatt 12 000 példányt adtak el belőle, 1919-ben Pulitzer-díjat is kapott, és máig az amerikai irodalom klasszikusai közt tartják számon.[10]

Birodalom és demokrácia. Henry Adams úgy vélte, a XIX. század végén Amerikában a „pénzérték"-alapú gondolkodás, a korrupció, a demokrácia elveinek megcsúfolása teljesedett ki. A kilenckötetes Amerika-történet magyarul is kiadott részében[11] azt a tételt bizonyítja, hogy a liberális, antropológiailag optimista Thomas Jefferson elvei kudarcot vallottak. A *Demokrácia regénye* című, álnéven kiadott regénye, mely hatalmas siker lett, a filléres demokráciát állítja pellengérre, azt kárhoztatva, hogy a többségi elv mögül teljesen eltűnt maga az érték. A történet főhősnője azzal a céllal érkezik Washingtonba, hogy a saját szemével tapasztalja meg, milyen a politika, de csúfosan kiábrándul. Jellemző, hogy a regény tételmondatát, miszerint a tömeg uralma a politika devalválásával jár, egy idős európai arisztokrata mondja

[8] Samuels, 1989: 198–202; Simpson, 1996: 122; Boucher, 2005: 1–308.
[9] Simpson, 1996: ix.
[10] Samuels, 1989: 366, 450–454.
[11] Adams, Henry: *Thomas Jefferson első elnöksége, 1801–1805. Fejezetek az Amerikai Egyesült Államok történetéből*. Budapest, Európa, 1986.

ki.[12] Mindez igen hasonlított Adams saját tapasztalataira, aki valóban a haza szolgálatáért ment Washingtonba, de valójában Grant elnök tehetetlenségével, a korrupcióval és saját mellőzöttségével kellett szembesülnie.[13]

Henry egyik legjobb barátja a *Five of Hearts* tagja, John Hay volt, aki 1898 és 1905 közt az USA külügyminisztere volt. Hay nevéhez köthető a „nyitott kapuk elve", amely a gyakorlatban azt jelentette, hogy az USA nem szól bele abba, ha európai hatalmak lényegében gyarmatosítják egyes részeit, mindaddig, amíg az amerikaiak egyenlő jogok és feltételek mellett kereskedhetnek. A „boxerlázadás" leverése után azonban Oroszország és Japán is területi követelésekkel lépett fel Kínával szemben, úgyhogy John Hay 1899-ben jegyzékben hirdette meg, hogy az USA elkötelezett a „nyitott kapuk elve" mellett.[14] Henry Adams, bár nem mindig értett egyet Hayjel, azt tisztelte benne, amit a legtöbb politikusban és a Szenátusban nem tudott: a vezetni tudást. Úgy érezte, hogy a deklarációval Hay végül uralni tudta a pillanatot, az európai politikusok elől elvette a kezdeményezés lehetőségét. Az Adams szemei előtt kibontakozó történelemben a Mandzsúriát elfoglaló oroszok jelentették az „inerciát", Amerika pedig az erőt. A kínai piacok megnyerése évszázados politikai hagyomány betetőzése volt, amit még a dédapa, John Quincy Adams tűzött ki az amerikai politika elé. Az „amerikai rendszer" terjedése azonban időközben átalakult: már nem a lakatlannak látott kontinensen folyt, hanem klasszikus gyarmatosítással, más népek feletti uralommal, háborúval. Adams szerint a „nyitott kapuk elvének" meghirdetésével ellentétben „rossz kezdés" volt a Fülöp-szigetek, Guam és Kuba megszerzése a spanyol–amerikai háborúban (1898). Úgy vélte, hogy az USA területi szerzeményeivel „pusztán megismétli a hibákat, amelyeket Anglia és Spanyolország követett el".[15] Adams nemcsak a területi szerzeményeket figyelte kritikusan, hanem magát a szabadkereskedelmet is. Megjegyezte, hogy az USA folyamatosan terjeszti a szabadpiaci kapitalizmust, de anélkül, hogy morális rendet is fenntartana. Ennek következtében az „amerikai rendszer" középpontja folytonos változásban van, és egyszer még teljesen ki is kerülhet az észak-amerikai kontinensről. Az amerikai politika könnyen ahhoz vezethet, hogy a birodalmiság folyamatos nyugatra vándorlása során egyszer csak Kínában talál új központra. Ritka éleslátásról és az „aranyozott kor" gondolko-

---

[12] Egedy Gergely: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban John Adamstől Russell Kirkig.* Budapest, Századvég, 2014. 173–180; lásd még uő: „Az amerikai Tocqueville: Henry Adams". *Magyar Szemle,* 18. 2009/9–10. 26–48.

[13] Simpson, 1996: ix–xiv.

[14] Lafeber, Walter: *The Cambridge History of American Foreign Relations.* Vol. 2. The American Search for Opportunity, 1865–1913. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 133–138.

[15] Rowe, John Carlos: Henry Adams's Education in the Age of Imperialism. In uő: *New Essays on the Education of Henry Adams.* Cambridge, Cambridge University Press, 1996. 94.

dási keretein való túllépésről tanúskodik ez a meglátás, mely napjaink kínai–amerikai kereskedelmi vitáinak fényében még megdöbbentőbb.[16]

A *Henry Adams iskolája* XXXII. fejezete a *Vis nova* címet kapta: új erő. Ekképpen látta Adams a hatalmas monstrumot, a felemelkedő Amerikát. Utazásai után a fővárosba visszatérve nagyon meglepődött a változásokon, és először tekintett úgy hazájára mint világhatalomra. A dinamizmus, a történelem fősodrában való elhelyezkedés minden bizonnyal tetszett a történésznek, de a „birodalmi inercia" megrémítette a gondolkodót. Egy Haynek írt levelében az áll, hogy McKinley elnök helyében nem tudna aludni, hiszen túl sokat nyert, és a mögötte lévő hatalommal azt „vesz el" a világból, amit csak szeretne. Ennek a hatalomnak nyomasztó a súlya, és ilyen lehetőségek mellett szinte csak hibázni lehet.[17]

Visszatérés a Szűzhöz. Gondolkodói mélységét részben az magyarázza, hogy személyisége tele volt kreatív ellentmondásokkal. Hazafi volt és kozmopolita, az amerikai „imperializmus" támogatója és bírálója. Adams egyik dilemmája a tudományosság és a modern technológia által felszabadított erőkhöz való viszony volt, amit ő úgy hívott, „a termodinamika zsarnoksága". Kétségtelenül úgy vélte, hogy a tudományosság új mélységei és a technológiai vívmányok átalakítják az ember életét, és a maga pőre valóságában mutatják meg, mi az erő. Az erő – úgy az emberi történelemben, mint a fizikában – lehengerlő dinamizmus, amelynek az útjából nincs kitérés. Ugyanakkor minden, ami nem maga az erő, önmagától az entrópia, a felbomlás, a káosz felé halad, mert az a dolgok „természetes állapota". Ahogy a rend az entrópia ellentéte, úgy a dinamikus erőé az „inercia", a tehetetlenség – legyen szó a tömegek fantáziátlanságáról, az alkalmazkodás hiányáról vagy a fizikai valóságról. Az erő természetesen ijesztő, hiszen az ember képességein túlmutat. Sőt, magát az embert is feleslegessé teheti a világegyetemben. Az erő és az entrópia fogalmaival a *Henry Adams iskolája* is foglalkozik majd.

A tudomány és technológia árnyoldalai mellett Adams a dinamikus fejlődés előnyeit is látta, sőt, úgy vélte, sokszor nem ragadják meg, milyen jelentőségűek. Különösen a történettudományt vádolta azzal, hogy gyakran szűk politikai rétegeket véd, és jelentéktelen problémákra összpontosít, miközben – minden tudományosság közül utolsóként – ellenáll önmaga tudományként való megfogalmazásának. Amikor 1893-ban megválasztották az Amerikai Történettudományi Társaság elnökének, beszédében azt hangsúlyozta: „A történelem bármiféle tanulmányozásának abszolútnak kell lennie [...] és matematikai pontossággal ki kell tudnia jelölni az utat, amelyet

[16] Bové, Paul A.: To Make a Way: Telling a Story of US-China Union through the Letters of Henry Adams and John Hay. In Johnson, Kendall: *Narratives of Free Trade: The Commercial Cultures of Early US–China Relations*. Hong Kong, Hong Kong University Press, 2012. 152–153.

[17] Henry Adams levele John Haynek. 1898. május 5. Belgrád. In Samuels, Ernest (ed.): *Henry Adams. Selected Letters*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992. 346.

az emberiségnek követnie kell." Finalista történelemszemlélete azonban nem volt progresszív, mert nézetei szerint a tudományosság ugyan elkerülhetetlen, de egyáltalán nem feltétlenül a fényes jövő felé vezet.[18]

1895-től kezdve egyre több időt töltött Franciaországban, ahol magával ragadta a középkor világa, amelyet ő leginkább a gótikus építészetben látott kifejezésre jutni. Reménybeli unokahúgainak írt könyve, a *Mont-Saint-Michel és Chartres* (1905) egyszerre útikönyv és filozófiai munka, amely a középkor esztétikáját állítja szembe az egyre inkább káoszba forduló modern világgal. Adams úgy vélte, hogy a középkorban az egyház képes volt egységet *(unity)* létrehozni a társadalomban, célt és rendszert adni az embereknek, ám a XX. században sokszorosan terhelt sokféleségek *(multiplicity)* léptek fel, melyek megbontották a társadalom egységét. Adams igazat adott a progresszió híveinek abban, hogy a differenciálódás történelmi folyamat volt, ám úgy vélte, ez elérte azt a pontot, ahol a további tagozódás már nem előrelépést, hanem felbomlást fog okozni. A középkor viszont állam és egyház, Isten és ember harmonikus egysége. Úgy vélte, a középkori katedrálisokat nem hozhatta létre politikai gazdaságtan vagy technológia, hanem egy hatalmas erő, amely Adams nézete szerint nem más volt, mint a Szűz.[19]

Az 1900-as párizsi világkiállításra látogatva Adams a kor legmodernebb technológiai vívmányaival találkozott, köztük az áramot termelő dinamóval is. A modern ipari kultúrát leginkább a dinamó jelenítette meg, melyet Adams a Szűzzel állított párhuzamba. A szerkezet valóban hatalmas energiát szabadított fel, de nem hordozott magában szépséget, nem volt benne semmi életszerű. A modern technológiát és a dinamót ahhoz az energiához hasonlította, amely a középkori európaiakat hajtotta, amikor felépítették a hatalmas, de mégis légies katedrálisokat. A középkori embert hajtó erő, amely még az emberiség egységét és harmóniáját segítette elő, ismeretlen volt az amerikai elme számára. A középkori Európa és a modern Amerika erői közötti különbséget egyszerűen összefoglalta: „A Szűzzel ellentétben Chartres-t a világ összes gőzenergiája sem tudta volna felépíteni."

A középkori vallásosság dinamizmusa, amely még az amerikai birodalmi építkezéshez és a dinamó energiájához viszonyítva is nagyobb, magának a nőiségnek a kérdését is felvetette Adams számára. Valójában egyike azoknak a konzervatív gondolkodóknak, akik a kor valóban felemás gyakorlatát kárhoztatták. Úgy vélte, a női nemnek ki kell teljesednie, de ezt elsősorban éppen szellemi erejének a művészetben, kultúrában, társadalmi életben való felszabadításával teheti meg, ellenben a politikai emancipáció-

[18] Smith, Crosbie – Higginson, Ian: „Consuming energies: Henry Adams and »the tyranny of thermodynamics«". *Interdisciplinary Science Reviews*, 26. 2001. 2. 103–107.

[19] Egedy, 2014: 180–182.

tól tartott, hiszen korábban már látta, hogy a hatalom korrumpál, a női nem ereje pedig éppen tisztaságában rejlett.[20]

A *Modern Library of America* 2000-ben végzett felmérése szerint a *Henry Adams iskolája* az elmúlt száz év legfontosabb könyve.[21] Értelmiségi körökben népszerű művei azonban nem épültek be az amerikai köztudatba. Adams öröksége viszont feltűnik az irodalomban, a politikában. Műveinek irodalmi hatása leginkább az 1920-as évek „elveszett nemzedékén" látszik.[22] Egyikükre, T. S. Eliotra igen nagy hatással volt, akár J. Alfred Prufrock karakterében, akár a reakciós melankólia alaphangjában.[23] Eliot és Adams európai benyomásai hasonlóak voltak, de volt egy lényeges eltérés: a modernitás személytelensége elől menekülő Adams a francia középkort tekintette példának, míg Eliot „megelégedett" a modern Nagy-Britanniával is, melynek később állampolgárságát is felvette. Szintén Franciaországban élt Ernest Hemingway, akinek *A mi időnkben* című műve szintén egyes szám harmadik személyben íródott, szereplője hasonló kihívásokkal találkozik, mint a fiktív „Adams", a karaktert magát Nick Adamsnek, édesapját Henry Adamsnak hívják.[24]

Adams demokráciabírálata soha nem vonzott tömegeket az amerikai szellemi közegben. Irving Kristol rámutatott: amíg a kapitalizmust gyakorlatilag az egész szellemi élet alapvetően elutasítja, a demokráciával szemben alig sikerült amerikai gondolkodónak „kritikus távolságot" kialakítani. Kristol is csak Henry Adamst említette kivételként.[25] Allan Bloom odáig megy, hogy Amerikában csak a különc és a bolond teheti meg, hogy megkérdőjelezze a demokráciát, és Adamsnek is csak ezért nézik el.[26] Adams másik tartós hagyatéka a középkorhoz, a középkori vallásossághoz való visszatérés szükségessége. A konzervatív mozgalomban a XX. században ezzel a kereséssel is összefügg a katolicizmus jelentősebb megjelenése.[27] A középkor iránti vonzalom, az ember egyetemes fejlődésébe vetett hit hiánya később is nagyon sok konzervatív alapélménye volt.

A neokonzervatív irányzatból sokan kimondottan elvetik Adams munkásságát. Norman Podhoretz számára például a tűnődő, határozatlan, politikában járatlan értelmiségi archetípusát jelenítette meg, aki nem is leplezi

---

[20] Henry Adamsnek a nőkérdéshez való viszonyáról nyújt kiváló összefoglalást Egedy, 2014: 182–185.

[21] Crosbie-Higginson, 2001: 103.

[22] Monk, Craig: *Writing the Lost Generation: Expatriate Autobiography and American Modernism.* Iowa City, University of Iowa Press, 2008.

[23] Maddrey, Joseph: *The Making of T.S. Eliot: A Study of the Literary Influences.* Jefferson, North Carolina, McFarland & Company Inc. Publishers, 1979. 71–73.

[24] Burrill Angell, James: *Martin Eden and the Education of Henry Adams: The Advent of Existentialism in American Literature.* Lincoln, Nebraska, Universe Inc., 2006. 61.

[25] Kristol, Irving: *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea. Selected Essays, 1949–1995.* New York, Simon & Schuster Inc., 1995.

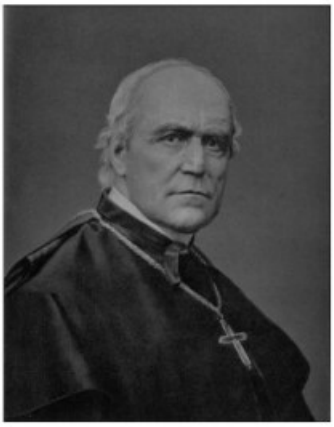
[26] Bloom, Allan: *The Closing of the American Mind.* New York, Simon & Schuster, 1987. 55.

[27] Egedy, 2014: 182, 328.

elitista vonzalmait, sőt, önutálata egyben Amerika-ellenesség is. Néhányan azonban arra hívják fel a figyelmet, hogy Podhoretz kritikája nem a történeti Adamsre, hanem a *Henry Adams iskolája* fiktív főhősére lehetne igaz.[28] Russel Kirk ennél összetettebben fogalmazott: Henry Adams „a legirritálóbb személyiség az amerikai gondolkodók között – és a legprovokatívabb író, a legjobb történész és a gondolatok valószínűleg legmetszőbb kritikusa."[29]

[28] Bové, Paul A.: *A More Conservative Place: Intellectual Culture in the Bush Era.* Hannover, New Hampshire, Darthmouth College Press, 2013. 203.

[29] I. m. 202–205.



Birher Nándor

EMMANUEL VON KETTELER

Von Ketteler püspököt nagy elődjének és példaképének nevezte XIII. Leó pápa, aki kiadta *Rerum novarum* kezdetű körlevelét, a Katolikus Egyház első és azóta is viszonyítási pontnak számító szociális enciklikáját. Von Kettelert mégis kevesen ismerik, ellentétben a szociális téren szintén nevezetes Karl Marxszal. Pedig Von Ketteler hatása a kereszténydemokrácia megszületésére jelentős volt. Mi lehet a magyarázata annak, hogy a keresztény szociális eszmék háttérbe szorultak a marxi forradalmi gondolatokkal szemben? Vagy mindez csak hazánkból szemlélve tűnik így? Ha azonban végiggondoljuk a rövid XX. század történetét, azt kell látnunk, hogy ezt az időszakot nem a kereszténység tanítása határozta meg, legalábbis Európában nem. Ahhoz, hogy megértsük ezt a helyzetet, a gyökerekig, a német szociális mozgalom születéséig kell ásnunk.

Von Ketteler 1811-ben, négy évvel Bismarck előtt, karácsony napján született nemesi, ámde puritán körülmények között élő családban a németországi Münsterben. Apja katolikus jogász, hivatalnok volt. Ekkoriban még alig volt sejthető, hogy a napóleoni csapatok 1812-ben elfoglalják Moszkvát, majd a győzelmet követően nem sokkal össze is omlik Napóleon birodalma, helyet adva a német identitás megerősödésének. A németek csodálták a francia csapatok erejét, és közben a poroszok vezetésével megtanulták, hogyan lehet még erősebb sereget és államot szervezni. Lassan lejárt az elöltöltő fegyverek[1] kora, új, szervezettebb, hatékonyabb, gépiesítettebb világ épült. Von Ketteler ebben a világban kezdett „társadalmi mérnökösködéssel", jog-

[1] Turcsányi Károly – Hegedűs Ernő: „A gyalogság szerepe az elöltöltő fegyverek korszakában". *Hadtudományi Szemle*, 2014. VII. évf. 3. sz. 70–111.

gal foglalkozni, miután a jezsuitáktól még kamasz évei alatt megtanulta a kétkedés módszertanát. Ez egyébként meglátszott viszonylag gyenge érettségi eredményében is. A szabályokat a 18 éves fiú jogi egyetemi tanulmányai alatt sem mindig tekintette kétségbevonhatatlannak. Ennek lett fizikai következménye az, hogy egy párbaj során levágtak az orrából egy darabkát, amelyet tökéletesen soha nem sikerült visszavarrni. De mint tudjuk, egy német „Bursche"-hoz legalább egy arcon viselt sérülés hozzátartozott akkoriban.

Von Ketteler az állami és a katonai szolgálatban egyaránt kitűnt, pályája szépen ívelt felfelé, egészen addig, mígnem megértette, hogy az állam feltétlen és kérdések nélküli szolgálata nem az ő sorsa. Erre az 1837-es események világítottak rá, amikor a porosz állam bebörtönözte az akkori kölni érseket, mert a vegyes házasságok kérdésében nem volt hajlandó a poroszokkal együttműködni. Ekkor erősödött meg Von Kettelerben a papi hivatás gondolata, majd végül jelentkezett is az eichstätti szemináriumba. 1844 nyarán szentelték pappá. Szemináriumi évei alatt, Münchenben találkozott a kor másik jelentős szociálisan aktív keresztény gondolkodójával, Adolf Kolpinggal. Mindketten müncheni éveikben értették meg a társadalomban feszülő szociális kérdések jelentőségét. Ezeket a társadalmi kérdéseket a teológiát oktató tanárok is folyamatosan napirenden tartották. A „munkáskérdés", a „proletárok kérdése" ekkor még egymás mellett haladt az egyház és a kommunisták versenyében. Nem szabad azonban elfeledni azt sem, hogy mindeközben a társadalom iparosodásának, és benne a szegénység jelenségének teljesen más, Hegel által megfogalmazott értelmezését tette magáévá a porosz állam.

Javában folyt tehát az a verseny, amelyben meg kellett találni a megfelelő utat abban az új társadalmi helyzetben, amelyet Marx és Engels így fogalmazott meg *A Kommunista Kiáltványban:* „A jámbor rajongás, a lovagi lelkesedés a nyárspolgári érzelgősség szent borzongását az önző számítás jeges vizébe fojtotta. A személyi méltóságot csereértékké oldotta fel, és az oklevelekben biztosított, nehezen szerzett számtalan szabadság helyébe a lelkiismeretlen kereskedelmi szabadságot iktatta. Egyszóval, a vallási és politikai illúziókba burkolt kizsákmányolás helyébe a nyílt, szemérmetlen, közvetlen, sivár kizsákmányolást állította."[2]

Von Ketteler válaszát az új társadalmi helyzetre papi jelmondata foglalta össze: „Mostantól a Földön nem lehet más célod, mint a lelkek üdve és az emberek segítése a bajban." Ebben a jelmondatban valódi egységbe kerül az idealista lelki és a realista testi aspektus. Amit célul tűzött ki, azt meg is valósította. Még káplánként megszervezte az ingyen étkezést a szegény gyermekek számára. „Egy kolduló gyermek a plébániánkon hallatlan szégyen

[2] Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A Kommunista Párt Kiáltványa.* Marx–Engels Művei, 4. köt. 1. fejezet. Budapest, Kossuth, 1959. 444.

lenne" – mondta. Az 1846-os éhínség és tífuszjárvány idején saját vagyonát osztotta szét, és maga járt segíteni a betegeken. „A szegényeknek érezniük kell, hogy van szeretet, amely rájuk is gondol" – hirdette, és komolyan is vette ezt. Az éhezőket nem egyszerűen csak Istenre bízta, hanem enni is adott nekik.

1848-tól, a forradalmak idejétől, *A Kommunista Kiáltvány* megjelenésétől kezdődően Von Ketteler is részesévé vált a politikai életnek, tagja lett az első szabadon választott német Nemzetgyűlésnek. Felismerte, hogy a krisztusi küldetés és a közösségi élet jól megférhet egymással. Bár komoly lehetősége ekkor még nem volt arra, hogy érdemben felszólaljon a Nemzetgyűlésben, mégis igyekezett felhívni a figyelmet az oktatás és szakképzés szabadságának fontosságára. Ha a Nemzetgyűlésben nem is, a mainzi katolikus klubban annál nagyobb figyelem irányult a pap szavaira. Adventi prédikációit a dómban, amelyeket *Korunk nagy szociális kérdései* címmel tartott, tömegek hallgatták. Az első két prédikáció a javak egyenlő és igazságos elosztásáról szólt, ezekben egyaránt hangsúlyozta az egyéni felelősséget és a társadalmi újraelosztás fontosságát. Egyértelműen kiállt a magántulajdon szükségessége, valamint annak közösségi rendeltetése mellett. A harmadik prédikáció témája az ember szabadsága volt. Ez a szabadság azonban nem az önzés, hanem az Istengyermekség szabadsága kell hogy legyen. Isten gyermekeiként az Atyára és egymásra egyaránt figyelnünk kell. A negyedik prédikációban rávilágított arra, hogy a társadalmi igazságtalanságot az „igazságos bíró" fogja majd megítélni, azaz minden tettünknek következménye van. Az ötödik, adventi beszédben a Hegel által felvázolt család–közösség–állam volt a téma, a prédikációk sorát végül a szülői, baráti, tanári tekintély és példakép tiszteletéről szóló tanítás zárta.

1848-ban Von Kettelernek már teljesen letisztult, világos világképe volt, nemcsak elméleti, hanem gyakorlati téren is. Ráadásul maga az élet provokálta ki, hogy szavait ismét a gyakorlatba ültesse át. 1849-ben a berlini Szent Hedvig-templomközösség vezetését bízták rá. A porosz protestáns vidéken 20 000 katolikus hívő és 5000 katolikus katona tartozott a közösséghez, templomba rendszeresen azonban csak néhány százan jártak. A szociális gondoskodás, a karitász tapasztalata itt is csodákat művelt. Egy évvel a kinevezést követően már akkora volt a közösség, hogy városi körmenetet is szervezett a plébános Berlinben, amire a reformáció óta nem volt példa. Természetesen a helyi egyház is felfigyelt a tehetséges emberre és eredményeire, így hat évvel pappá szentelése után mainzi püspökké választották. Beiktatásán megígérte, hogy figyelmét továbbra is a szegényekre fogja irányítani. Erre szükség is volt, hiszen a liberális iparosodás következményeként, a feudális struktúrák szétverése után a mainzi térség reménytelenül elszegényedett, az egyházi vagyonokat felosztották, a szerzetesrendeket szétzavarták. Újra kellett hát szervezni az egyházi életet; a püspök először a papképzésről, majd új, karitatív feladatokat ellátó szerzetesrendek alapításáról

gondoskodott. Von Ketteler szerzetesrendjei közül egyesek mind a mai napig tevékenyek a szociális gondoskodás területén.

Von Ketteler a szociális kérdés középpontjába a munkáskérdést állította. Jól látta, hogy az új világrendben nem a tőkének, hanem az erkölcsi erőnek kell diadalmaskodnia. Kolping életrajzírója így ír: „A romlottság ugyanis nemcsak a nagy városok iparos osztályában volt otthonos – más osztályok is letértek a régi rend és jog útjairól. Egy bizonyos, úgynevezett művelt osztály nemcsak a határtalan erkölcstelenségben haladt előre, hanem a hamis tudományosság fegyvereivel is felvértezte magát, hogy istentelen cselekvésmódjának a jog látszatát kölcsönözze. Ez osztály embereinek útjában volt a külső állami rend, hogy ezt szétrombolhassák, előbb a keresztény vallást kellett megtámadniok."[3]

Pontosan az erkölcsi erő szerepe miatt Von Ketteler meg volt győződve arról, hogy az állam önmagában képtelen a szociális kérdést megoldani. Szükség van az egyházban testet öltő szeretetre és az egyházi intézményrendszerre egyaránt. A szociális kérdésben az egyháznak autonóm módon kell eljárnia. Hangsúlyozta, az iparban az embert gépként kezelik, és megpróbálják minél olcsóbban „működtetni". Az egyház viszont az emberben Isten képmását látja. Ez lehet az igazi emberi méltóság alapja és a szociális kérdés megoldása. Erre a megoldásra, az emberi méltóság igazi lényegének felismerésére, csak az a közösség képes, amely elfogadja és megéli, hogy az ember Isten teremtménye, gyermeke. Nem hagyhatjuk – mondja – hogy az emberek közösségének helyére a pénz közössége lépjen. „Mit használnak nekünk az alkotmányokban megfogalmazott úgynevezett emberi jogok, amelyekből a munkásnak oly kevés jut, addig, amíg a pénzhatalom a szociális emberi jogokat lábbal tapossa?"[4] A munkásoknak meg kell adni a maguk bérét, a magántulajdon nemcsak jog, hanem kötelesség is a másik ember irányában. Mindennek az alapja azonban csak a tiszta erkölcs lehet. Ideális esetben „a munkába fektetett anyagi erő emeli az erkölcsi erőt".[5]

Von Ketteler tevékenysége nem maradt hatástalan, hanem egyre többen lettek tagjai a katolikus munkásmozgalomnak. Létrejöttek a szegények érdekét ténylegesen érvényesítő katolikus szakszervezetek, az egyház szóval, tettekkel és pénzzel támogatta a betegbiztosítókat, kórházakat, iskolákat. Kellő bátorsággal foglalt állást a püspök a gyermekmunka ellen, a munkaidő korlátozása vagy éppen a pihenőnapok érdekében. Különös hangsúlyt fektetett a munkavédelem megerősítésére, az üzemi balesetek utáni kártérítés szükségességére. A püspöki konferencia előtt egyértelművé tette: a szociális kérdés a hitletéteményhez tartozik, a hitből szociális és politikai kö-

[3] Schaeffer Sebestyén: *Kolping Adolf életrajza.* Hasonmás kiadás. Vác, Magyar Kolping Szövetség, 2006. 223.

[4] Guballa, Weihbischof Werner: *Bischof Ketteler. Herausforderung für die Kirche heute.* Mainz, Vortrag, 2011. http://downloads.bistummainz.de/22/2169/1/11404413888691629118.pdf

[5] Schaeffer, i. m. 109.

telezettségek fakadnak. Az embert nem a tőke, hanem a társadalmi igazságosság viszi az üdvösség felé.

A katolikus szociális mozgalmak további történetét két történelmi esemény befolyásolta. Az 1866-os königgrätzi vereség után egyértelművé vált a porosz elsőbbség és a jól szervezett katonai állam diadala a német katolicizmussal szemben. A haditechnika és az ipar fejlődése új korszakot vetített előre. Ennek az új korszaknak fontos ideológiai háttere volt a Kulturkampf. Von Ketteler módszeresen próbálta összeegyeztetni a porosz szempontból kifogásolt pápai politikai elméleteket és az új társadalmi kihívásokat. Miközben az 1869-ben megnyitott I. vatikáni zsinatra utazott, elolvasta a frissen megjelenő *Tőkét*, és közben bizonyossá vált abban, hogy a régi mechanizmusok a jövőben már elégtelenek lesznek. Ami a pápai tévedhetetlenség kérdését illeti, erről a zsinat kezdete előtt Von Ketteler IX. Pius pápa elé tárta felfogását, és a zsinaton nem szavazott a dogmáról. Von Kettelert római útja igen megviselte, megbetegedett, amelyből már nem épült fel, s úton hazafelé Burghausenben, a kapucinusok kolostorában 1877. július 13-án elhunyt.

Von Ketteler tanait leginkább a munkáskérdés terén, az általa meghatározott hét pontban foglalhatjuk össze. Ezekből a pontokból jól látszik: meg volt győződve, az egyháznak van érdemi lehetősége arra, hogy a munkásokat az üdvösség útjára vezesse. Ehhez a következő gyakorlati feladatok megvalósítását tekintette elengedhetetlennek. 1. Aktívan, lelki és anyagi forrásokkal támogatni kell a munkások szervezeteit és szerveződéseit. 2. A papokat úgy kell felkészíteni, hogy érzékenyek legyenek a munkáskérdés iránt. Már a szemináriumi képzés során figyelemmel kell lenni erre a feladatra. 3. Azok a lelkipásztorok, akik ipari területeken dolgoznak, legyenek felkészülve arra, hogy a munkások jólétével is törődjenek, azaz mozdítsák elő a lelki életen túl a munkások jogvédelmét és társadalmi szerveződését, továbbá tegyenek meg mindent a szegénység leküzdése érdekében. 4. Amit Kolping az iparosoknál elért, ugyanazt el kell érni a gyári munkásoknál is, azaz meg kell szervezni a munkások értékközpontú együttműködését. Ehhez biztosítani kell a kulturális és szellemi fórumokat egyaránt. 5. Az egyházmegyékben legyenek olyan tanácsok, amelyekben a lelkipásztorok és a világi keresztények közösen egyeztetnek a munkások aktuális kérdéseiről és a problémák gyakorlati megoldási lehetőségeiről. 6. Legyen a keresztény szemléletű munkáskérdésnek elkötelezett sajtója. 7. Össznemzeti szinten legalább éves rendszerességgel a katolikus napon kell a munkáskérdésről úgy egyeztetni, hogy a fórumról mindenki tudomást szerezzen.

Von Ketteler hatása abban mérhető, hogy minden vita ellenére idővel mind a német állami szociális jogalkotás, mind a katolikus szociális tanítás az ő elveit veszi alapul. Bismarck kijelentette, hogy Von Ketteler nélkül nem jutottak volna ennyire messzire a szociális kérdés megoldásában. XIII. Leó pápa többször is hivatkozott a német püspökre. Ezzel együtt álma, az egyházi értékrenden nyugvó együttműködés a szociális területen nem valósult

meg. Az ember teremtményi értékénél végül is fontosabbak lettek a piac vagy az állami ideológiák nem egy esetben diktatórikus szempontjai. Maradandó viszont a hatása abban a tekintetben, hogy egyértelművé tette az egyház aktív politikai részvételének szükségességét. 1871-ben megalakult a német Centrumpárt, amely nagyon gyorsan a második legerősebb párt lett a Reichstagban a maga 63 képviselőjével. Ezen képviselők egyike lett Von Ketteler is. 1874-ben, a Kulturkampf kellős közepén hatalmas jelentősége lett a katolikus összefogásnak, amelynek eredményeként a párt már közel 100 mandátumot tudott elhozni a választásokon, és a következő évtizedekben a német katolikusok 80%-a támogatta a pártot.

Nem lehetetlen tehát az egyház és a politika együttműködése, nem lehetetlen, hogy az egyházban megfogalmazott értékek átjárják a társadalmat, annak ellenére, hogy ez pillanatnyilag a nyugati világban kevésbé jellemző. Ezzel együtt Von Ketteler példáját követve nem adható fel az igény arra nézve, hogy a társadalomban és a politikában együtt jelenjen meg az igazság, a szabadság és a jog abban az értelemben is, amelyet Krisztus mutatott meg az embereknek. Bár sokáig Marx öröksége határozta meg Európa jövőjét, tudni kell, hogy a korábban igen hatékony, a jóléti államot megalapozó, jelenleg identitásválsággal küzdő német kereszténységszocialista (kereszténydemokrata) mozgalom alapgondolatait mégiscsak Von Ketteler fogalmazta meg először.[6] A jelenlegi helyzetben ismét időszerűnek látszik, hogy Von Ketteler nyomdokain haladva elgondolkodjunk vallás, egyház és állam együttműködésének gyümölcsöző módjain.

Művei és irodalom: Iserloh, Erwin (Hrsg.): *Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler. Sämtliche Werke und Briefe.* 11 Bände. Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1977–2001; Iserloh, Erwin – Stoll, Christoph: *Bischof Ketteler in seinen Schriften.* Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1977; Raich, Johann Michael (Hrsg.): *Predigten des Hochwürdigsten. Herrn Wilhelm Emmanuel Freiherrn v. Ketteler, Bischof von Mainz.* 2 Bände. Mainz, Franz Kirchheim Verlag, 1878; Raich, Johann Michael (Hrsg.): *Briefe von und an Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz.* Mainz, Franz Kirchheim Verlag, 1879; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Die großen sozialen Fragen der Gegenwart. Sechs Predigten, gehalten im hohen Dome zu Mainz.* Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1849; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Bonifatius Hirtenbrief, 1855.* Wiesbaden, Chr. Limbarth, 1886; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart.* Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1862; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Szabadság, tekintély és egyház. Korunk nagyjelentőségű kérdéseinek fejtegetése.* Kalocsa, Malatin–Holomeyer, 1863;

[6] Fazekas Ibolya Diána: „Friedrich Wilhelm Emmanuel von Ketteler politikai és egyházpolitikai nézetei és tevékenysége az I. Vatikáni Zsinat és a Kulturkampf ideje alatt". *Egyháztörténeti Szemle,* 13. évf. 3. sz. 2012. http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/fazekasibolyadiana.htm

Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Die Arbeiterfrage und das Christentum.* Verlag von Franz Mainz, Kirchheim, 1864; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *A munkások kérdése és a kereszténység.* Eger, Érseki Lyceum Nyomdája, 1864; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Kann ein gläubiger Christ Freimaurer sei? Antwort auf den Herrn Dr. K. Seidel, Privatdozenten der Philosophie in Leipzig.* Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1865; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Deutschland nach dem Kriege von 1866.* Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1867; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Die gegenwärtige Lage des heiligen Vaters.* Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1867; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Die wahren Grundlagen des religiösen Friedens.* Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1868; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Die öffentliche Beschimpfung der katholischen Kirche auf der Bühne.* Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1868; Von Ketteler, Wilhelm Emmanuel: *Igaz-e, hogy a törvény a nyilvános lelkiismeret?* Veszprém, Ramazetter Nyomda, 1868; Bock, Edward C.: *Wilhelm von Ketteler, Bishop of Mainz. His Life, Times and Ideas.* Washington, D. C., University Press of America, 1977; Hogan, William Edward: *The Development of Wilhelm Emmanuel von Ketteler's Interpretation of the Social Problem.* Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1947; Bangha Béla: *Jellemrajzok a Katholikus Egyház életéből.* 4. köt. Budapest, Mária-Kongregáció Kiadóhivatala, 1914.

Fejérdy András

IX. PIUS

1846. június 16-án rövid, alig kétnapos konklávén választották pápává Imola püspökét, Giovanni Maria Mastai Ferrettit, aki a IX. Pius nevet vette fel, és 1878-ig tartó pontifikátusával a történelem leghosszabban uralkodó pápája lett. Giovanni Maria jómódú vidéki kisnemesi család kilencedik gyermekeként 1792. május 13-án látta meg a napvilágot a marchiai Senigalliában. 1803 és 1809 között a piaristák volterrai gimnáziumában alapos képzést kapott, majd a stúdiumok folytatására Rómába utazott. Mind gyakrabban jelentkező – és egészen pappá szenteléséig vissza-visszatérő – súlyos epilepsziás rohamai miatt azonban tanulmányait csak 1814-től tudta újrakezdeni. Filozófiai képzését a *Collegio Romanóban* folytatta, a római egyetemen hallgatott jogi előadásokat és az *Accademia Ecclesiasticán* tanult teológiát, de tanulmányai során viszonylag felszínes tudományos képzettségre tett szert, amit később sem pótolt.

Miután 1819. április 10-én pappá szentelték, Mons. Giovanni Muzi apostoli vizitátor kíséretében Chilébe utazott azzal a szándékkal, hogy Latin-Amerikában marad misszionáriusként. Tervének megvalósítására nem kapott engedélyt, így visszatért Rómába, ahol XII. Leó pápa az egyik legjelentősebb római karitatív intézmény, a San Michele igazgatójává nevezte ki. A buzgó lelkipásztornak bizonyuló Mastai Ferretti egyházi karrierje hamarosan felívelt: 1827-ben XII. Leó Spoleto püspökévé nevezte ki a 35 éves papot. Az 1831. évi forradalmi megmozdulások során tanúsított mérsékelt magatartása ellenére nem veszítette el a következő pápa, XVI. Gergely bizalmát sem, aki 1832-ben a Pápai Állam egyik legjelentősebb és egyúttal az ott tapasztalható különösen erős antiklerikalizmus miatt leginkább kényes egyházmegyéje, Imola élére állította, majd 1840-ben bíborossá kreálta.

Az 1846-os konklávén a konzervatív „zelanti" párt által támogatott, pápaesélyes Lambruschini bíborossal szemben meglepetésszerűen megválasztott Mastai Ferretti nem volt politikus vagy diplomata, hanem mindenekelőtt lelkipásztor. A francia forradalom utáni restauráció, az alkotmányosnemzeti mozgalmak, az erősödő szekularizáció és antiklerikalizmus, és különösképpen az olasz *Risorgimento* által meghatározott korabeli történelmi helyzetben mégis főleg politikai jellegű kihívásokra kellett választ adnia. Pontifikátusának elején mérsékelt reformok bevezetésére tett kísérletet az Egyházi Államban, de az 1848-as forradalmi hullám itáliai következményei száműzetésbe kényszerítették. Miután III. Napóleon 1849 júliusában fegyverrel vetett véget az 1849. február 9-én kikiáltott Római Köztársaság uralmának, és helyreállította a pápa világi hatalmát, IX. Pius 1950 áprilisán visszatért Rómába. Ettől fogva politikai döntéseiben szinte kizárólag közvetlen munkatársa és 1848–1876 között államtitkára, Giacomo Antonelli tanácsaira támaszkodott: felvilágosult abszolutista és paternalista szellemben újjászervezte a Pápai Államot, és igyekezett megakadályozni az olasz nemzeti egység Szárd-Piemonti Királyság vezetésével történő megteremtését. Miután IX. Pius a lelki hatalom függetlenségének biztosításához elengedhetetlennek tekintette az egyház világi államának létét, és ezért rendre visszautasította az úgynevezett „római kérdés" megoldását célzó diplomáciai kezdeményezéseket, a Pápai Állam felszámolására fegyveres konfliktus eredményeképpen került sor. A franciák sedani veresége után II. Viktor Emmanuel csapatai 1870. szeptember 20-án áttörték Róma védelmét, majd az Olasz Királysághoz csatolták az Egyházi Állam maradék területeit. IX. Pius továbbra is igényt tartott a pápa világi hatalmára, és a Pápai Állam erőszakos felszámolása elleni tiltakozásul élete hátralévő részében a Vatikán foglyának tekintette magát. 1871-ben mint egyoldalú, visszavonható és jurisdikcionalista elemeket tartalmazó belső állami törvényt visszautasította a pápa jogi státuszának rendezésére az olasz parlament által hozott garanciális törvényt, és 1878. február 7-én bekövetkező haláláig remélte a gondviselés csodás beavatkozását az egyház érdekében.

Jóllehet IX. Pius pápasága politikai szempontból kudarccal végződött, az egyház lelki megújulása szempontjából sikeresnek tekinthető. Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásaival, a szeplőtelen fogantatás dogmájának 1854. évi kihirdetésével, az I. vatikáni zsinaton megfogalmazott tanokkal pontifikátusa alatt sikerült a keresztény társadalom általános restaurációját előmozdítani, a gallikanista hagyományok maradékát felszámolni, egy, a janzenista jámborsággal szembeni új lelkiséget éltre hívni és a világi és szerzetesi klérus reformját megvalósítani.

IX. Pius pápa fő célja az volt, hogy a XIX. század elméleti és gyakorlati racionalizmusával szemben megvédje a kereszténység alapigazságait, és utat mutasson a katolikusoknak arra, miképpen éljenek olyan társadalomban, amely a természetfeletti értékek tagadására, valamint laicista-szekuláris po-

litikai rendre épül. Pápai megnyilatkozásai első, 1846-ban kiadott programadó *Qui pluribus* kezdetű enciklikájától[1] kezdve ennek a tervnek a jegyében születtek. Pápaságának programja különösképpen három egymásra épülő dokumentum alapján rekonstruálható: a szeplőtelen fogantatás dogmáját kihirdető, *Ineffabilis Deus* kezdetű, 1854. december 8-án kelt bullája,[2] az 1964. december 8-án kiadott *Quanta cura* kezdetű enciklikája,[3] valamint a kor tévedéseinek korábbi megnyilatkozásaiból összeállított jegyzékét tartalmazó *Syllabusa*,[4] illetve az I. vatikáni zsinaton hozott *Dei Filius* kezdetű, a kinyilatkoztatásról szóló, valamint a *Pastor aeternus* kezdetű, az egyházról szóló hittani rendelkezés[5] mind egyetlen terv elemeit képezte.

A kortársak percepciója nyomán mind a mai napig elterjedt vélekedés, hogy IX. Pius pápasága első két évében liberális nézeteket vallott. Kétségtelen, hogy Giovanni Maria Mastai Ferretti már Imola püspökeként találkozott az Itália egyesítését pápai vezetéssel megvalósítani kívánó, kiváltképp Vincenzo Gioberti által propagált neoguelf nézetekkel, és – bár nem osztotta azokat maradéktalanul – maga is kívánatosnak tartotta az osztrákok itáliai befolyásának visszaszorítását, korlátozott adminisztratív-politikai reformot a Pápai Államban, valamint a félsziget államainak fokozottabb együttműködését. A konzervatív Lambruschinivel szembeni megválasztása, a meghirdetett (nem teljes körű) amnesztia, illetve a Pápai Államban – inkább kényszerűségből, mint meggyőződésből – bevezetett kisebb reformok hatására rövidesen annak ellenére megszületett a „liberális pápa" mítosza, hogy programadó *Qui pluribus* kezdetű enciklikájában a liberalizmus fő tévedéseit, mindenekelőtt a vallási indifferentizmust és a racionalizmust ostorozta, egyúttal óvott a titkos társaságoktól és a kommunizmustól. 1848 tavaszán az általános nemzeti lelkesedés légkörében tett félreérthető nyilatkozatai nyomán tovább nőttek a személyéhez fűzött remények, mígnem

---

[1] Pius IX: Epistula encyclica Qui pluribus. In *Pii IX pontificis maximi acta.* Pars prima. Acta exhibens quae ad Ecclesiam universam spectant. Monaco, Ex Typographia bonarum artium habita facultate Giorgio Franz, 1854. 4–24. Az enciklika részleteit magyarul lásd Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai.* Bátonyterenye–Budapest, Örökmécs – Szent István Társulat, 2004. (A továbbiakban DH) Nr. 2775–2786.

[2] Pius IX: Litterae Apostolicae Ineffabilis Deus. In *Pii IX pontificis maximi acta.* Pars prima. Acta exhibens quae ad Ecclesiam universam spectant. Monaco, Ex Typographia bonarum artium habita facultate Giorgio Franz, 1854. 597–619. DH 2800–2804.

[3] Pius IX: *Litterae Apostolicae Quanta cura.* Acta Sanctae Sedis 3. 1867. 160–167. Magyarul: DH 2890–2896.

[4] Pius IX: *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in encycliis aliisque apostolicis litteris.* Acta Sanctae Sedis 3. 1867. 168–176. Magyarul: DH 2901–2980.

[5] Constitutio dogmatica de fide catholica. In Alberigo, Josephus – Joannou, Perikle-P. – Leonardi, Claudius – Prodi, Paulus (Curantibus): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta.* Basileae–Barcinone–Friburgi–Romae–Vindobonae, Herder, 1962. 780–787; és Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi. In uo. 787–792. Magyarul: DH 3000–3045.

a 1848. április 29-i beszédében[6] – mint az egyetemes egyházfő kötelességeivel összeegyeztethetetlen elvárást – vissza nem utasította az Ausztria elleni háborúban való részvételt, elérve ezzel, hogy megítélése a korábbinak homlokegyenest ellenkezőjére változzon.

Az 1848–1849-es forradalmi események tapasztalatai megerősítették IX. Piust abbéli meggyőződésében, hogy a modern korra jellemző szabadságvágy lényegénél fogva rossz. Pápaságának hátralévő részében ezért ismételten az egyoldalúan negatívnak tekintett liberalizmussal és a belőle fakadó modern tévedésekkel szemben, defenzív, elítélő jelleggel fogalmazta meg tanait. Mivel IX. Pius megnyilatkozásai elsősorban csak az elfogadhatatlan álláspontokat jelzik, az általa megvédeni, propagálni kívánt nézetekre többnyire csak közvetetten lehet következtetni.

IX. Pius a korabeli immanens filozófiai nézetekkel – panteizmussal, naturalizmussal, ateizmussal – szemben mindenekelőtt a transzcendens, világot teremtő Isten létét valló keresztény hit alapelveit vette védelmébe.[7] Elítélte egyúttal az emberi természetet és értelmet egyoldalúan felmagasztaló, illetve leértékelő nézeteket is, és a keresztény hagyomány alapján realista – a teremtmény korlátaival és lehetőségeivel egyaránt számoló – emberképet hirdetett. A racionalizmussal szemben kiállt amellett, hogy léteznek olyan igazságok, amelyek kizárólag az emberi értelemre támaszkodva nem, csupán a kinyilatkoztatás alapján ismerhetők fel; a tradicionalista felfogással szemben ugyanakkor azt tanította, hogy az emberi értelem képes alapvető metafizikai igazságok felismerésére; a fideizmussal szemben a hit és az értelem megismerésben játszott egymást kiegészítő szerepét hangsúlyozta.[8]

A laikus etikával és az utilitarista erkölcsi nézetekkel szemben, mint amelyek a transzcendens Isten létét tagadva, pusztán evilági alapon tesznek különbséget jó és rossz között, IX. Pius az objektív – teremtés rendjében értelemmel felismerhető természetes és a kinyilatkoztatásból megismerhető természetfeletti – erkölcsi rend védelmében emelt szót, és különösképpen az ebből következő házassági etika terén fogalmazott meg útmutatásokat.[9] A pápa kiemelt figyelmet szentelt az egyház és állam természetét és viszonyát illető tévedéseknek. Állam és egyház liberalizmus által hirdetett szétválasztásának programjával, illetve az egyház államnak való alávetésével járó gallikanista és jurisdikcionalista egyházpolitikai gyakorlatokkal szemben három alapvető igazságot fogalmazott meg. Mindenekelőtt hangsúlyozta, hogy az egyházat természeténél fogva teljes függetlenség illeti meg a világi hatalomtól; rámutatott továbbá arra, hogy a világi hatalom nem lehet

---

[6] Pius IX: Allocutio habita in concistorio die XXIX Aprilis anni MDCCCXLVIII. In *Pii IX pontificis maximi acta*. Pars prima. Acta exhibens quae ad Ecclesiam universam spectant. Monaco, Ex Typographia bonarum artium habita facultate Giorgio Franz, 1854. 92–98.

[7] Vö. a *Syllabus* 1–18. pontjai. DH 2901–2918; és *Dei Filius*. DH 3001–3007, 3023–3036.

[8] *Qui pluribus*. DH 2778–2780; *Dei Filius*. DH 3008–3020, 3031–3043.

[9] *Syllabus*. 56–74. DH 2956–2974.

abszolút, hanem alá van vetve az erkölcsi törvényeknek; végül arra emlékeztetett, hogy a természetjog megelőzi az államot, és független attól.[10]

A fent bemutatott tételek összefüggésében, az egyház által vallott elvek és tanok, illetve általában az egyház tekintélye hatékonyabb védelmének kitüntetett eszközeként született meg az I. vatikáni zsinaton annak a hittételnek a definiálása, amely a pápának a hit és erkölcs kérdéseiben tévedhetetlen tanítóhivataláról szólt, s amely az egyház világi hatalmának elvesztése után mintegy biztosítéka lett a pápa lelki hatalmának a liberális jurisdikcionalizmussal és antiklerikalizmussal szemben.[11]

IX. Pius tanításának legvitatottabbá váló eleme a francia forradalom nevezetes alapelveinek, a modern társadalom alappilléreinek: a vallás-, gondolat- és sajtószabadság eszméjének elítélése.[12] Az alapvetően racionalista-indifferentista kontextusban értelmezett szabadságjogok elutasítását követő széles körű polémia nyomán a Szentszék utóbb ugyan a tézis (az önmagában tekintett alapelv) és hipotézis (az alapelv konkrét történelmi helyzetben való alkalmazása) megkülönböztetésének feleleventésével igyekezett a tételek élén tompítani, de ez nem változtatott azon a tényen, hogy IX. Pius a katolicizmus államvallásként történő megőrzését tekintette ideálisnak.

IX. Piusnak nem a technikai és tudományos fejlődést vagy a választott politikai rendszerek elutasítását, hanem az Isten teremtmény feletti jogait megkérdőjelező liberális felfogás elítélését célzó tanait – nem utolsósorban a *Syllabus* nehezen értelmezető műfaja miatt – az intranzigens körök tágan értelmezték: nem csupán az immanens és radikális liberalizmus elítélését látták benne, hanem a modern társadalommal párbeszédet kereső liberális katolicizmus elutasítását is. A másik oldalon a radikális liberálisok ugyancsak a szabadság és a haladás minden formájának, az egész modern kultúrának globális elítéléseként és a pápai *infallibilitas* kihirdetése okán a világi szféra befolyásolására irányuló programként értelmezték XI. Pius tanítását, így pápasága a konzervatív-intranzigens és radikális liberális csoportok közötti szakadék elmélyülését eredményezte, és a pozitív perspektívákat nélkülöző elítélések, a modernista krízis kitörését készítette elő. Az olykor sarkos megfogalmazások nyomán támadó viták pozitív hatása volt ugyanakkor, hogy azok egyfelől mérsékeltebb hangnem használatára és pontosabb megfogalmazások kidolgozására késztették az egyházi tanítóhivatalt, másfelől felhívták a katolikusok figyelmét, hogy nem szabad a liberalizmus programját kritikátlanul elfogadni.

IX. Pius kifejezetten kora konkrét szellemi-társadalmi kihívásaira adott válaszként megfogalmazott tanításának egyaránt vannak pozitív vonásai

[10] *Syllabus*. 19–55. Különösen: 19, 39, 55. DH 2918a–2955.

[11] *Pastor aeternus*. DH 3059–3074. A tévedhetetlenség kérdése már IX. Pius programadó *Quanta cura* kezdetű enciklikájában is megjelenik. Vö.: Mondin, Battista: *Pápák enciklopédiája*. Budapest, Szent István Társulat, 599.

[12] *Syllabus*. 77–80. DH 2977–2980.

és hiányosságai. Fő érdeme, hogy rámutatott az immanens alapokon álló liberalizmusban rejlő veszélyekre, amelyek hosszabb távon a szabadságot fenyegető súlyos következményekkel jártak. Filozófiai jellegű megközelítésmódjából fakadóan ugyanakkor nélkülözött mindenfajta reflexiót a liberalizmus társadalmi-gazdasági hiányosságaira, és – a liberalizmus előfeltevései és a hozzájuk kötődő antiklerikális politikai gyakorlat tapasztalata nyomán – alapvető bizalmatlansággal tekintett a liberális politikai rendszerekre is. Tanításának hiányossága volt a lelkiismereti szabadság kérdésének tisztázatlansága: míg az indifferentizmus kontextusában értelmezett lelkiismereti szabadságot megalapozottan utasította el, nem reflektált az emberi személy méltóságából következő lelkiismereti szabadság szükségszerűségére. A két megközelítési mód közötti – látszólagos – ellentétet végül a II. vatikáni zsinat *Dignitatis humanae* kezdetű határozata oldotta fel.

Irodalom: Aubert, Roger: *Le pontificat de Pie IX (1846–1878).* Paris, Bloud et Gay, 1963; Martina, Giacomo: *Pio IX (1846–1850).* Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974; Martina, Giacomo: *Pio IX (1851–1866).* Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1986; Martina, Giacomo: *Pio IX (1867–1878).* Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1990; Martina, Giacomo: Pie IX. In Levillain, Philippe (sous la direction de): *Dictionnaire historique de la papauté.* Paris, Fayard, 1994. 1343–1349; Martina, Giacomo: *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni.* III. L'età del liberalismo. Brescia, Morcelliana, 1998; Mondin, Battista: *Pápák enciklopédiája.* Budapest, Szent István Társulat, 2001. 595–621; Balanyi György: *A római kérdés.* Budapest, Szent István Társulat, 1929; Füssy Tamás: *IX. Pius pápasága, I–III.* Budapest, Szent István Társulat, 1878–1880.

Zimányi Ágnes

XIII. LEÓ

XIII. Leó pápa jelentős művet hozott létre, és hagyott az utókorra. Működése korszakalkotó volt: bátorította a biblikus tudományokat, megnyitotta a vatikáni levéltárakat (1881), megreformálta a szerzetesrendeket, megújította a keresztény bölcseletet azzal, hogy Aquinói Szent Tamás gondolkodását helyezte a középpontba. Leó pápa 1810. március 2-án született Rómában gróf Vincenzo Gioacchino Pecci néven. 1837. december 31-én szentelték pappá, 1843. február 19-én püspökké, s mindjárt Tamiathis (Alsó-Egyiptom) címzetes érseke lett. 1843. január 28-tól apostoli nunciusként működött Belgiumban, 1846. július 27-én iktatták be Perugia érseki székébe. 1853. december 22-én kapott bíborosi kinevezést. 1878. február 20-án választották pápává. Szent Péter székét 1878. március 3-án foglalta el, és huszonöt éven át kormányozta a katolikus egyházat. 1903. július 20-án, 93 évesen, Rómában hunyt el.

XIII. Leóhoz kötődik a híres, *„Szent Mihály arkangyal, védelmezz minket harcainkban"* kezdetű fohász. A Vatikán egyik kápolnájában bemutatott szentmise után a pápának 1884. október 13-án látomása volt, minekutána azonnal megfogalmazta, és elrendelte az új imát[1], amelyet 1970-ig minden szentmise után el kellett mondani. Leó pápa ezer szállal kötődött a világegyház papjaihoz, számtalan levelet írt a különböző országok főpásztorainak, papjainak, a szerzetesrendek elöljáróinak, Németországba, Franciaországba, Belgiumba, Írországba, Észak- és Dél-Amerikába, Angliába, Magyarország-

[1] Szent Mihály arkangyal, védelmezz minket harcainkban; a Sátán gonoszsága és incselkedése ellen légy oltalmunk! Parancsoljon neki az Isten, esedezve kérjük. És te, égi seregek Fejedelme, a Sátánt és más gonosz szellemeket, kik a lelkek veszedelmére törnek a világon, Isten erejével taszítsd a kárhozatra! Ámen.

ra, lényegében világszerte. Bohémia (Csehország) és Morvaország katolikus püspöki kara például, közösen is kapott Leótól körlevelet *Quae ad Nos* (1902. november 22.) címmel, amely a két ország egyházát érintő kérdésekről szól.

Leó pápa 85 apostoli körlevelet írt különböző témákban. Első körlevele pápaságának első évében, 1878 áprilisában született, ez a társadalom gonoszságairól (*Inscrutabili Dei consilio,* 1878. április 21.) szól; majd decemberben kiadta a szocializmusról szóló körlevelét (*Quod apostolici muneris,* 1878. december 28.). 1879-ből való a neotomizmust támogató, a keresztény filozófiát középpontba állító *Aeterni Patris* (*Az örökkévaló Atyának,* 1879. augusztus 4.). Írt a házasság felbonthatatlanságáról (*Az isteni bölcsesség titka, Arcanum divinae sapientia,* 1880. február 10.), Szent Cirillről és Metódról (*Grande munus,* 1880. szeptember 30.), a kormányhatalomról, illetve a polgári hatóságról *Azon hosszas és félelmetes harc* (*Diuturmim illud,* 1881. június 29.) kezdettel. Azután Assisi Szent Ferencről (*Auspicato concessum,* 1882. szeptember 17.), a rózsafüzér tiszteletéről, majd mondásáról, később a rózsafüzér és a közélet témájáról, a rózsafüzér társulatról (1883. 1884. 1887. 1892. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898.). XIII. Leó írta a híres *Rerum novarum* (*Új dolgok,* 1891. június 15.) kezdetű szociális körlevelet a tőkések és a munkások kapcsolatáról, felkarolta a biblikus tudományok művelését (*Providentissimus Deus,* 1893. november 18.) stb.[2] A neotomizmus támogatására Leó 1879. október 15-én megalapította az Aquinói Szent Tamás Pápai Akadémiát.

XIII. Leó pápaságának harmadik enciklikája volt az *Aeterni Patris* kezdetű, méltán világhírű apostoli körlevél, amely a keresztény filozófia megújítását célozza, Aquinói Szent Tamás szellemében. A pápa szerint a filozófia érvénye nagy segítséget jelent a hit megszilárdításában. Kifejti, hogy bár az igazi bölcsesség Isten mindenható erejéből származik, mégis „megkívántatik a filozófia állandó és sokoldalú felhasználása, hogy a szent teológia felvegye és felöltse egy igazi tudomány természetét, minőségét és éleselméjűségét".[3] Leó pápa a legkiválóbbnak a skolasztikus módszert, a legnagyobb tekintélynek Aquinói Szent Tamást tartotta. Ez nem vadonatúj megközelítés, e tekintetben a pápa elődeihez csatlakozik, akik Szent Ágoston püspök mellett mind Tamást állították elsőrendű követendő példaképül. Leó több pápától is idéz, így V. Orbántól, aki a XIV. században a toulouse-i akadémiához e szavakkal fordult: „Akarjuk és ezennel meghagyjuk, hogy szent Tamás tanát, mint igazat és katholikust kövessétek, s azt teljes erőtökből gyarapítani igyekezzetek".[4] XIII. Leó sürgetően figyelmeztet, hogy „a katolikus hit oltalmára és díszére, az emberi társadalom javára s minden tudomány

[2] XIII. Leó körlevelei a hivatalos vatikáni honlapon: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals.index.html#encyclicals (Csak 55 enciklikát sorol fel!)

[3] XIII. Leó pápa: *Aeterni Patris körlevél.* 1879. augusztus 4. DS 3137.

[4] „XIII. Leó Pápa idézi az Aeterni Patris kezdetű körlevelében V. Orbán pápa szavait (Constitutio, 1368. VIII. 3.)". *Bölcseleti Folyóirat,* 1886. 37. Ford. Kiss János.

tökéletesítésére Szent Tamás aranynál becsesebb bölcsességét ősi jogaiba visszahelyezzétek s terjesszétek".[5]

1891. május 15-én adta közre XIII. Leó pápa a *Rerum novarum* kezdetű, szintén nevezetes enciklikáját, egy szociális körlevelet. A jelentős viták dacára ez a pápai körlevél alapozta meg az egyház szociális tanításait és a keresztény szellemiségű szakszervezetek, egyesületek, pártok legitimitását és jövőjét. Körlevelében Leó pápa védi a magántulajdon természetadta jogát, mondván, „a magántulajdon teljes összhangban van a természet rendjével",[6] miközben közösségi kötelezettségei vannak, elítéli az osztályharcot, és közreadja a keresztény megoldást, fejtegeti az állam szerepét, védi a társadalom alapértékeit, konkrét tanácsokat ad a munkások és a munkaadók együttműködésére, felhívja a figyelmet a katolikus egyház tanító és cselekvő részvételére, hangsúlyozza, hogy „minden emberi kísérlet hiábavaló lesz, ha az Egyházat mellőzik",[7] továbbá rámutat a katolikus társadalmi szervezetek hasznára. Kiemeli, hogy az emberiség jólétének záloga a hit, mert ha „a társadalmi törvényeket a hit szilárd alapjára építjük, akkor nyitva áll az út a társadalmon belüli viszonyok helyes elrendezése, a békés együttélés és a virágzó jólét biztosítása felé".[8]

XIII. Leó pápa három enciklikát is szentelt a szabadkőművesek mibenlétének, működésének, az elsőt *Humanum genus* (1884. április 20.) kezdettel a katolikus főpásztoroknak és híveknek, a másodikat egyenesen az olasz népnek címezve, *Custodi di quella fede* (1892. december 8.) kezdettel, míg a harmadikat az olasz püspököknek szánta, *Inimica vis* (1892. december 8.) kezdettel. Nem tévedés, a két, olaszoknak szóló körlevél keletkezésének dátuma ugyanaz, 1892. december 8. A pápa az Olaszországban meglévő és elítélendő körülményekre hívja föl bennük a figyelmet.

A magyar egyház is mindvégig érezte Leó pápa atyai gondoskodását, amit a magyar klérus nagy szeretettel, őszinte tisztelettel viszonzott. XIII. Leó pápasága alatt a magyar püspöki kar három körlevelet[9] kapott, az elsőt 1886-ban, Budavár törököktől való visszavételének kétszázadik évi emlékünnepére. A második 1893-ban keletkezett, és az egyház magyarországi helyzetéről értekezik, az itthoni súlyos egyházpolitikai harcokhoz kapcsolódva. Végül a harmadik körlevél az ezeréves Magyarország főpásztorainak, papjainak és híveinek szól, és a magyar honfoglalás, a magyar állam megalapításának, valamint fennállásának ezredik évfordulója alkalmából

---

[5] XIII. Leó pápa: „Aeterni Patris enciklika". *Bölcseleti Folyóirat*, 1886. 42. Ford. Kiss János.

[6] XIII. Leó pápa: *Rerum novarum enciklika*. 1891. május 15. 6. pont. Ford. Dér Katalin. https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125

[7] *Rerum novarum enciklika*. 13. pont. Ford. Dér Katalin.

[8] *Rerum novarum enciklika*. 45. pont. Ford. Dér Katalin.

[9] 1. *Quod multum diuque optamabus, Amit hőn s régen óhajtottunk* (1886. augusztus 22.); 2. *Constanti Hungarorum, Az Egyházról Magyarországon* (1893. szeptember 2.); 3. *Insignes Deo aeterno, Az örökkévaló Isten tiszteletére, a magyar millennium emlékére* (1896. május 1.).

született, 1896-ban. Ugyanebben az évben Leó pápa engedélyezte a Magyarok Nagyasszonya, *Magnae Dominae Hungarorum* ünnepet, október második vasárnapjára helyezve azt.

Amikor Leó pápa lett, idehaza Simor János esztergomi érsek, hercegprímás (1867–1891), 1873-tól bíboros vezette a magyar egyházat. Az ő hivatali idejében kaptuk tehát az első, *Quod multum diuque, Amit hőn és régen óhajtottunk* kezdetű, a magyar egyház püspökeihez, prímásához és minden hívőhöz intézett pápai körlevelet[10] (1886. augusztus 22.). Az enciklika elején a pápa megmagyarázza, hogy kilencéves pápasága alatt miért ez az első magyaroknak írott körlevele. A kínálkozó ünnepi alkalmat várta: „Amit hőn s régen óhajtottunk, hogy hozzátok, miként néhány más nemzet püspökeihez, alkalmasan intézhessük apostoli szózatunkat, s pedig azon szándékkal, hogy veletek közöljük nézeteinket mindarról, ami a kereszténység fölvirágoztatására s a magyarok üdvére válnék, arra épen e napokban legjobb alkalom nyílt".[11] A magyarok mindig is tapasztalhatták a pápák apostoli gondoskodását, a Szentszék soha nem hagyta el a magyar nemzetet. Leó pápa név szerint említi III. Callixtust, akinek nevéhez kötődik a déli harangszó elrendelése, azután XI. Ince pápát, aki előírta, hogy szeptember 2-a, Buda visszafoglalásának napja „az egész világon Szent István, első apostoli királytoknak tiszteletére ünnepeltessék" (579. o.), valamint VIII. Kelement, aki Esztergom és Visegrád felszabadulásához bőséges segélyt nyújtott, „akinek a magyar országgyűlés, midőn Esztergom és Visegrád a törökök hatalma alól fölszabadult, az ország nyilvános háláját rendelé kifejezni, mert elhagyatottságukban, s majdnem reménytelen állapotukban egyedül ő nyújtott idején és bőven segélyt" (578–579. o.). István országot alapított, de hazánk a koronát a római pápától kapta – mutat rá Leó. Azonban problémák is adódnak, az erénynek számos ellensége van korunkban – írja a pápa. Ennek oka a megingó hit, a naturalizmus és a racionalizmus elhintett tételei, továbbá egyes titkos társaságok kártékony működése, ahogyan Leó írja, „a titkos társulatoknak makacs merészsége" (582. o.), valamint az ifjak Isten nélküli nevelése. Leó kéri a magyar főpásztorokat, hogy őrködjenek a keresztény intézmények tiszteletben tartásán, tegyenek meg mindent, hogy az emberek szívében „gyökeret verjen a házasság szentsége, egysége, és a felbonthatatlanságáról szóló katolikus tan" (583. o.).

Hét évvel később, az 1893. szeptember 2-án kelt körlevéllel XIII. Leó pápa ismét hazánk püspökeihez fordult. Levelét Vaszary Kolos esztergomi érseknek, hercegprímásnak (1891–1912), 1893-tól bíborosnak, valamint a honi

[10] „Quod multum diuque optabamus, ut litteris Nostris opportune liceret affari Vos, quemadmodum Episcopos ex aliis gentibus nonnullis affati sumus, eo videlicet proposito ut vobiscum consilia Nostra de rebus communicaremus, quae ad prosperitatem christiani nominis salutemque Hungarorum pertinere viderentur" – kezdi XIII. Leó pápa a körlevelében. Vö.: ASS vol. XIX. (1886) 97–106.

[11] XIII. Leó pápa: „Amit hőn s régen óhajtottunk enciklika". *Havi Közlöny az elméleti és gyakorlati lelkipásztorkodás köréből*, 1886. 9. szám, címlap. Az idézetek mind ebből a folyóiratból valók.

püspököknek címezte. A dokumentum *Constanti Hungarorum, Az Egyházról Magyarországon* címet kapta.[12] Első mondata így szól: „Annak az állandó ragaszkodásnak és szeretetnek, mellyel a magyarok az apostoli szék iránt viseltetnek, teljes mértékben és viszonosan megfelel a római pápák atyai jóindulata is" (643. o.). A második enciklika hasonló a korábbi, 1886-os apostoli körlevélhez. A pápa maga is emlékeztet rá, hogy korábbi levelében miként sorolta a magyarok erényeit, ősi hitét, István királyunk apostoli művét, miként adott nekünk tanácsokat „ama dolgok felől, melyek e nemzet üdvére és boldogulására látszottak vonatkozni, ebben a katolikusokra nézve annyira ellenséges időben" (643. o.). Leó ezúttal is felemeli szavát a katolikus vallást és az egyházat Magyarországon érintő veszedelmek ellen: „szívünk nem kis fájdalmával látjuk, hogy azon kívül, ami Magyarország törvényeiben, mint máskor elpanaszkodtuk, már nem áll összhangzásban az egyház jogaival, csökkenti annak cselekvési képességét, s a katholikus hitvallással ellenkezik, az utóbbi években a közhatalomtól az egyházra, s magára a katholikus ügyre nézve nem kevésbé veszedelmes dolgok lettek elhatározva, avagy megtéve; s ahogy közállapotaitok jelenleg állanak, nagyon félő, hogy még sokkal súlyosabb bajok fogják érni a vallást" (645. o.). Ezért a katolikus vallás ügyét bátran és lelkesen kell védelmezni, különösen a vezetők, a véleményformálók ne mutatkozzanak gyöngének, valamint egymás között ne viszálykodjanak, hangsúlyozza Leó pápa, majd hozzáteszi, hogy a „katholikus név ellenségeit semmi sem érintheti kellemesebben, mint a katholikusok tétlensége, avagy egyenetlensége" (646. o.). Az egyetértés megerősítése, a hit védelme érdekében a pápa ezúttal is a jól bevált módszert javasolja: a magyar hívek püspökeik vezetésével tartsanak katolikus tanácskozásokat, gyűléseket, és ügyeljenek arra is, hogy a tagok kipróbált férfiak legyenek (vö.: 647. o.). Hasonlóképpen, az egyház ellenségei a sajtót, a hírlapokat és a könyveket is ügyesen használják, állítja a pápa, és azt kéri, hogy készüljenek megfelelő iratok, amelyek beválnak a harcban, és alkalmasok a bajok orvoslására. Ahogyan Leó fogalmaz: „itt az ideje valami nagyobbat kezdeni ezen a téren is, s minden módon rajta lenni azon, hogy az iratokkal szemben iratot állítsatok" (647. o.).

Levelében XIII. Leó nagy teret szentel a magyar ifjúság nevelésének, kezdve az elemi iskoláktól. „Különösen pedig azt akarjuk, tisztelendő testvérek, hogy legfőbb törekvéstek a gyermekek és az ifjúság nevelésére legyen irányozva" (647. o.). Leó az elemi iskoláktól elvárja, hogy a szent tanokra oktassák az ifjúságot, a középiskolákat is megemlíti mint amelyek fölött őrködni kell. Különös módon kell a papi szemináriumokban folyó képzésre

[12] XIII. Leó pápa: „Constanti Hungarorum, Az Egyházról Magyarországon (1893. szeptember 2.)". *Magyar Sion*, 1893. 643–651. „Constanti Hungarorum in hanc Apostolicam Sedem pietati observantiaeque paterna semper Pontificum romanorum benevolentia mutuo cumulateque respondit" – olvassuk a körlevél első mondatában. Teljes latin szöveg: ASS. vol. XXVI. (1893–1894) 129–136.

ügyelni. „Buzgó igyekezettel törekedjetek napról-napra, hogy ezek a legjobb rendszerrel dicsekedjenek, úgy, hogy a kiválasztott igazgatók oktatása által, a szentély növendékei a jámborságra, az állásuknak megfelelő erényekre, az emberi és isteni tudományokra alaposan és a lehető legjobban előkészíttessenek" (649. o.) – olvassuk Leó pápa második, magyaroknak írt körlevelében.

A harmadik, főpapjainknak és a híveknek szóló pápai körlevél a magyar honfoglalás ezredik évfordulója alkalmából született meg, 1896. május 1-én, és az *Insignes Deo aeterno, Az örökkévaló Isten tiszteletére* szavakkal kezdődik.[13] A három közül ez a leghosszabb. Kezdetben a pápa Magyarország ezeréves fennállását dicsőíti, mondván, óriási dolog, hogy őseink ezer évvel ezelőtt „hazát és otthont találtak ebben az országban" (4. o.). A művelt népek velünk együtt örülnek, fogalmaz XIII. Leó, hiszen hazánk „államférfiúi bölcsesség és hadi vitézség által fenntartott, s nagy tettek által ezredévig fennállott és naggyá lett" (4. o.). Ismét említi, hogy a katolikus Magyarország mindig is ragaszkodott az apostoli székhez és a pápákhoz, és ragaszkodásának számos nyilvánvaló jelét adta. A pápák is mindvégig atyai jóindulattal támogatták a magyar népet; Leó úgy fogalmaz, hogy „mi sem engedtük őket hiányt szenvedni szeretetünkben, és alkalmatos buzdító beszédünkkel kedveskedtünk nekik, hogy a lelket a szent hitvallás kötelességeinek teljesítésében megerősítsük" (5. o.). A körlevél felemlíti hazánk vérzivataros történelmét a honfoglalástól kezdve, mindig az egyházzal, a katolikus hittel párhuzamot vonva. A keresztény vonalat Géza fejedelem kezdte, akiben a katolikus hit csodálatos módon nyert megszentelést, „kiváltképp szent Adalbert püspök buzgólkodására" (6. o.). Majd jött István, „a keresztény fejedelmek legkiválóbb példaképe [...] vezércsillaga" (6. o.), aki II. Szilveszter pápától koronát kapott. Az isteni gondviselésnek köszönhető, hogy ez a korona a sok viszontagságon át is megmaradt és „vallásos tisztelettel úgy őriztetett, mint az országnak legfőbb dicsősége és védelme" (7. o.).

XIII. Leó sorolja a római pápákat, akik önszántukból védelmezték és oltalmazták a magyar népet. XI. Ince segítette Buda visszavételét, XIII. Gergely pápa az „újítási viszketeg" miatt „üdvös tettre tökélte el magát" (10. o.), az örök városban papnevelő *collegiumot* hozott létre. A pápa felemlíti Hunyadi Jánost, „kinek bölcsességét és vitézségét Magyarország mindenkor magasztalni fogja, és idézi is a nagy törökverő szavait: „Ez a haza, ha a hit-

[13] XIII. Leó pápa: Insignes Deo aeterno, Az örökkévaló Isten tiszteletére, a magyar millenium emlékére (1896. május 1.). Ford. Dr. Breznay Béla. In *Ezeréves Magyarország. XIII. Leó pápa és a magyar katholikus főpásztorok ünneplő szava papjaik- és híveikhez a magyar honfoglalás ezredik évfordulója alkalmából.* Budapest, Szent István Társulat, 1896. 3–20. Minden idézet ebből a kiadványból való. Latinul lásd: ASS vol. XXVIII. (1895–1896) 641–648. „Insignes Deo aeterno grates tota Hungaria singularibus cum laetitiis agendas iure vos optimo decrevistis = Kiváló hálaünnepet az örökkévaló Isten tiszteletére, egész Magyarország területén rendkívüli örömek közt tartandót" – hangzik az enciklika első mondata. Ford. Breznay B.

hez nem ragaszkodott volna, véleményem szerint soha fenn nem tarthatta volna magát" (10–11. o.). Körlevelében XIII. Leó pápa Mátyás király II. Pál pápához írt leveléből is idéz: „Én – úgymond – a római szent egyháznak és szentségednek országommal együtt magamat teljesen odaadtam. Isten helytartója a földön, sőt maga az Isten sem parancsolhat oly nehezet, oly veszedelmeset, amit teljesíteni kegyeletes és üdvös cselekedetnek ne tartanék [...] A vallásnak bármely ellenségével kell szembeszállni, íme itt van együtt Mátyás és Magyarország" (12. o.). XIII. Leó pápa körlevelében XIII. Kelemen pápa Mária Terézia magyar királynőhöz intézett azon brévéjéből (1758) is idéz, amelyben Kelemen pápa engedélyezi, hogy a királynő és utódai használják a „Magyarország apostoli királya" címet. Leó pápa azért idéz elődje soraiból, hogy „az Atyákhoz hasonlóan az unokák is gyönyörködjenek benne" (13. o.): „Nincs is senki, aki nem tudná, mennyi és mily fényes tettet vitt véghez Jézus Krisztus vallásának védelmére és terjesztésére a nemes magyar nemzet. [...] Meg kell emlékezni különösen szent Istvánról, Magyarország legszentebb és nagylelkű királyáról, kinek emlékezetét mennyei dicsőség koronázza, s kit a szentek között törvényszerűen tisztelünk" (13. o.).

Ugyanebben az évben, 1896-ban XIII. Leó pápa Vaszary Kolos bíboros kérésére, elismerve a Magyarok Nagyasszonya-tisztelet nemzeti jellegét, engedélyezte a Magyarok Nagyasszonya, azaz *Magnae Dominae Hungarorum* ünnepének megtartását, október második vasárnapján (a számunkra oly fontos ünnep később került október 8-ra). A pápai rendelkezést idehaza Vaszary Kolos hercegprímás hozta nyilvánosságra 1896-ban XXIII. számú körlevelében.

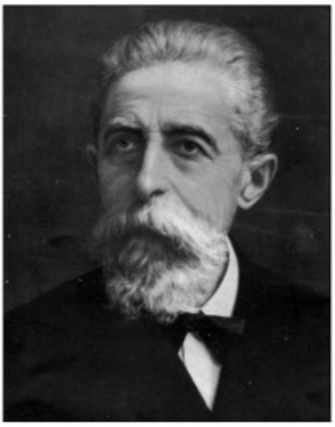
XIII. Leó pápa huszonötéves egyházkormányzását végig az egyház érdekeinek és értékeinek megerősítése vezette. Szerette volna a modern világot a kereszténységgel összhangba hozni, szeretett volna a kor égető problémáira keresztény választ adni. Kiváló teológus volt, a szellem embere, remek politikus, aki igyekezett békét teremteni, igyekezett az ellentéteket kiegyenlíteni, miközben az egyház tekintélyét is próbálta megerősíteni. A pápa jeles intézkedése volt a magyarországi Szent Ferenc-rend reformálása.[14] Ezért Leó halála a magyar ferenceseknek különösen is fájdalmas volt: „Nekünk a XIII. Leó által gyöngéden ápolt Mária országa gyermekeinek, s azonkívül szent Ferencz fiai- és leányainak többszörös okunk van mély gyászt ölteni. [...] Mi a magyar hazának gondos, figyelmesen őrködő atyját, rendünknek pedig lánglelkű tagját, apostolát, védelmezőjét siratjuk."[15] Ugyanebből a cikkből tudhatjuk, hogy amikor Leó pápa a halálos ágyán a szent kenetet megkapta, másokkal együtt, jelen volt a magyar Zichy Gyula gróf is (vö.: 6. o.).

[14] Vö.: *Hazánk*, 17. szám. 1903. július 22. szerda. 6.

[15] -rd.: „XIII. Leo pápa. 1810–1903". *Szent Ferencz Hirnöke. Hitbuzgalmi Havi Folyóirat*, 1903. augusztus, 8. sz. 3.

XIII. Leó pápa mindenkor lankadatlan szívvel munkálkodott a hit igazságáért, ragaszkodott a hagyományokhoz, mégis őt tartják az első modern pápának, akinek működése alatt jelentősen javult a katolikus egyház helyzete.

Irodalom (F. Z.): Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának Megnyilatkozásai, 3128–3364.* Bátonyterenye–Budapest, Örökmécs – Szent István Társulat, 2004. 600–655; Fila Béla – Jug László: *Az egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai.* Kisterenye–Budapest, Örökmécs Alapítvány, 1997. 548–604; *Szentséges Atyánknak, XIII. Leó pápának beszédei és levelei.* Ford. dr. Prohászka Ottokár. Budapest, Szent István Társulat, 1891. Ebben: *Rerum novarum.* 365–395; *XIII. Leó pápa apostoli körlevele a munkások helyzetéről (Rerum Novarum).* Ford. Prohászka Ottokár. Budapest, Szent István Társulat, 1931; Dvihally Géza (szerk.): *Rerum Novarum. XIII. Leó pápa szociális és társadalomújító szózatának hatása Szent István magyar birodalmában, 1891–1941.* Budapest, 1941; Tóth Tihamér (szerk.): *120 éves a Rerum Novarum.* Budapest, Pázmány Press, 2012; Gájer László: *XIII. Leó pápa megnyilatkozásainak filozófiatörténeti előzményei (különös tekintettel a vallásszabadságra).* Diss. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, 2013; Zimányi Ágnes: „XIII. Leó pápa működésének néhány magyar vonatkozása". *Teológia,* 2020/1–2. 110–125; Zimányi Ágnes (szerk.): *Az Egyházról Magyarországon. XIII. Leó pápa működésének (1878–1903) néhány magyar vonatkozása. Enciklikák, beszédek, levelek.* H. n., Print, 2021.



Fejérdy András

GIUSEPPE TONIOLO

Giuseppe Toniolo, a katolikus gazdaságtan kiemelkedő olaszországi képviselője 1845. március 7-én született a Veneto tartománybeli Trevisóban. A jómódú értelmiségi család gyermeke a velencei Szent Katalin Kollégiumban tett érettségi után a padovai egyetemen folytatta tanulmányait. 1867-ben szerzett jogtudományi diplomát, majd 1873-ig tanársegédként jogfilozófiát oktatott. A gazdaság iránti érdeklődésének köszönhetően időközben a politikai gazdaságtan kérdéskörére specializálódott: e tárgyat előbb Padovában, majd 1874–1876 között a velencei *Istituto tecnicóban* tanította, mígnem 1878-ban a modenai egyetemre hívták meg a politikai gazdaságtan rendkívüli tanárának. Az emilia-romagnai városban azonban csak egy évet maradt, mert 1879 januárjától a pisai egyetemen kapott állást. Ettől fogva haláláig a toszkán városban tanított, ahol 1882-ben egyetemi tanárrá, majd a rá következő évben a politikai gazdaságtan tanszék vezetőjévé nevezték ki.

Giuseppe Toniolo magas színvonalú oktatói tevékenysége mellett példás családi életet élt. 1878-ban Maria Schirattival kötött házasságából hét gyermek született, akik közül négy élte meg a felnőttkort. Elkötelezett katolikus hívőként ugyanakkor nemcsak szakmájában és magánéletében, hanem társadalmi szinten is fontosnak tartotta a keresztény értékek érvényre juttatását, így hamar érdeklődést mutatott a katolikus társadalmi jelenlétet biztosító egyesületi mozgalom iránt. 1889-ben megalapította a Társadalmi Tanulmányok Katolikus Egyesületét *(Unione cattolica per gli studi sociali)*, amely idővel betagozódott az 1874-ben az olasz nemzetállam megalakulása után erősödő szekularizáció ellenpontjaként a keresztény értékeknek a köz- és a civil életben való képviseletére alapított Kongresszusok Művébe *(Opera dei congressi)*. Toniolo – anélkül, hogy valaha is kifejezetten politikai jelle-

gű tevékenységet folytatott volna – a következő években aktívan részt vett a kereszténydemokrata mozgalom elméleti és gyakorlati megalapozásában.

Miután a kereszténydemokrata mozgalmon, illetve az *Opera dei congressin* belüli feszültségek, valamint a mozgalomnak az egyházi hierarchiával folytatott vitái 1904-ben a kongresszusi mozgalom pápai feloszlatásához vezettek, X. Pius az egyházi tanítóhivatal útmutatásaival mindig nagy összhangban tevékenykedő Toniolóra bízta a katolikus világiakat összefogó új szervezet, az *Unione popolare* megszervezését. Toniolo ennek keretében 1907-ben útjára indította az olasz katolikusok társadalmi hete *(Settimana Sociale dei Cattolici Italiani)* nevű – ma is létező – rendezvénysorozatot, melynek célja a katolikus társadalmi tanítás elmélyítése és széles körű megismertetése. A keresztény eszmék társadalmi megjelenítésében kiemelkedően fontosnak tekintette a katolikus egyetemek szerepét, ezért egyfelől részt vett az Olasz Katolikus Egyetemi Szövetség *(Federazione Universitaria Cattolica Italiana)* megalapításában, másfelől aktívan támogatta a ferences Agostino Gemellinek egy olasz felsőfokú oktatási intézmény létrehozására irányuló tervét. A szándék mindenesetre csak Toniolo 1918. október 7-én bekövetkező halála után valósult meg: a Gemelli által 1920-ban alapított, Toniolóról elnevezett intézetből jött létre 1921-ben a Milánói Katolikus Egyetem. A szent hírében elhunyt Toniolót az Olasz Katolikus Egyetemi Szövetség által 1933-ban kezdeményezett eljárás eredményeként 2012-ben avatták boldoggá.

Giuseppe Toniolo közel fél évszázados pályafutása alatt döntően a politikai gazdaságtan témájában publikált írásait halála után húsz kötetben gyűjtötték össze.[1] Munkáiban a XIX. század végi liberális kapitalista rendszer kihívásaira kívánt válaszokat adni, melynek során egyfelől a késő középkori toszkán gazdaságtörténetre irányuló kutatásainak tapasztalataira építve[2] dolgozta ki a keresztény etikára épülő gazdaságtan elméleti és gyakorlati alapjait, másfelől a keresztény társadalmi tanítással „versengő" kortárs szocialista tanokat tette történeti-kritikai elemzés tárgyává.[3] Legjelentősebb műveinek egy részét az 1893-ban általa alapított – és ma is nívós szakfolyóiratnak számító – társadalomtudományi folyóirat, a *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie* hasábjain tette közzé. Főműve az életének utolsó érvtizedében készített *Trattato di economia sociale* című háromkötetes munkája, amelyben életművét összegző, átfogó módon tárgyalta az etikai alapelvek és a gazdasági tevékenység szoros összefüggését.[4]

---

[1] Opera omnia di Giuseppe Toniolo, Comitato opera omnia di Giuseppe Toniolo, Città del Vaticano, 1947–1953.

[2] Toniolo, Giuseppe: *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel Medio Evo. Considerazioni socali-economiche.* Milano, Hoepli, 1882. Opera Omnia. Ser. I. Vol. 4. 1–287.

[3] Toniolo, Giuseppe: „Programma dei cattolici di fronte al socialismo". *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie,* Vol. 4. Fasc. 13. Gennaio, 1894. 168–175.

[4] Első kiadása: Toniolo, Giuseppe: *Trattato di economia sociale. Introduzione.* Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1907; Toniolo, Giuseppe: *Trattato di economia sociale. La produzione della ricchezza.* Firenze,

Giuseppe Toniolo a XIX. század végén jelentkező gazdasági és szellemi folyamatokra adott keresztény szemléletű válaszként dolgozta ki társadalmi-gazdasági tanítását. Az érdeklődésének középpontjában álló politikai gazdaságtan feladatát abban látta, hogy az ipari forradalom következményeként jelentkező problémákra a liberalizmus és a szocializmus válaszaival szemben mind a gazdasági életet, mind a társadalmi folyamatokat és szervezetet illetően katolikus megoldásokat kínáljon.

Toniolo abból indult ki, hogy az angolszász típusú utilitarista gazdasági szemlélettel nem lehetséges az iparosodás által felvetett problémákat megoldani, mert éppen az etikától elszakított gazdaságelmélet a társadalom bajainak egyik fő okozója. Ezzel szemben azt tanította, hogy valós választ csupán keresztény, etikai-jogi gazdaságfelfogás adhat, mert egyedül ez képes harmonikus egységbe összekapcsolni az egyéni hasznot, valamint a közjót.[5] Érvelése szerint ugyanis a társadalom magasabb rendű és összetettebb valóság, mint a puszta gazdasági szféra, következésképpen az etikai – a közjót szem előtt tartó – megfontolásoknak a gazdaság integráns részét kell képezniük.

Ebből a keresztény antropológiai és társadalmi elveken nyugvó felfogásból a gazdasági-társadalmi élet számos kérdésére kínált konkrét választ. Szemben az angolszász individualista utilitarizmussal vagy a francia fiziokrácia *laissez-faire* felfogásával, mindenekelőtt az államnak a gazdaságot szabályozó szerepe, a gazdasági törvényhozás szükségessége mellett foglalt állást.[6] A német történeti iskola államközpontú, illetve a szocializmus kollektivista felfogásától eltérően ugyanakkor a középkori Toscana gazdasági-társadalmi viszonyaira vonatkozó tanulmányai alapján óvott a centralizált etatizmustól,[7] és az egyének, a helyi önkormányzatok és közbülső társadalmi szervezetek szabadságát maximálisan tiszteletben tartó rendszert tekintett kívánatosnak, mert úgy látta: csak ilyen rendszerben érvényesülhet egyszerre a tekintély és szolidaritás alapelve.

A korszak uralkodó liberális felfogásával szemben, amely elszigetelt egyének halmazaként tekintett a társadalomra, Toniolo felfogásában az állami felelősségvállalás hangsúlyozása mellett ugyanolyan fontos szerepet játszott az alulról szerveződő egyesületek mint olyan struktúrák létrejöttének szorgalmazása, amelyek egyedül képesek az egyes személyek problémáit igazán hatékonyan képviselni és megoldani. A munkaadókat és mun-

---

Libreria Editrice Fiorentina, 1909; Toniolo, Giuseppe: *Trattato di economia sociale. La ciroclazione della ricchezza.* Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1921.

5 Toniolo, Giuseppe: Trattato di economia socale. In Vito, Francesco (ed.): *Opera omnia di Giuseppe Toniolo, Ser.* 2. Vol. 1. Città del Vaticano, Comitato opera omnia di Giuseppe Toniolo, 1949. 10–11.

6 Toniolo, Giuseppe: Trattato di economia socale. In Vito, Francesco (ed.): *Opera omnia di Giuseppe Toniolo, Ser.* 2. Vol. 3. Città del Vaticano, Comitato opera omnia di Giuseppe Toniolo, 1949. 516–517.

7 Toniolo, Giuseppe: Trattato di economia socale. In Vito, Francesco (ed.): *Opera omnia di Giuseppe Toniolo, Ser.* 2. Vol. 2. Città del Vaticano, Comitato opera omnia di Giuseppe Toniolo, 1949. 401.

kavállalókat összefogó, állam által elismert, hierarchikus rendet alkotó szakmánkénti testületek szorgalmazásával egyúttal a szocializmus szélsőséges kollektivizmusát is visszautasította.

Toniolo ugyan a szakmák szerint létrejövő egyesületeket, korporációkat tekintette ideális megoldásnak, amelyek a középkori testületek mintájára nem kizárólag gazdasági tényezőként fogják össze ugyanazon termelési ágak szereplőit, ennek megvalósíthatóságát illetően mégsem ringatta magát illúziókba. Elismerte ezért a szakszervezetek etikai-politikai értékét,[8] jóllehet katolikus szakszervezetek létrehozásának lehetőségére – az osztályharctól való félelmében – csak végső lehetőségként tekintett.

Közjóra irányuló gazdasági modellje alapján gyakorlati reformokra is kidolgozott javaslatokat. Programjában a társadalmi konfliktusok ellen az osztálybékét, a független kistermelők támogatását, valamint a nagyipari szabad versenyes kapitalizmus kézzelfogható intézkedésekkel történő szabályozását ajánlotta. Szorgalmazta a mezőgazdaságban a bérleti szerződéses rendszer és a feles gazdálkodás elterjesztését, a népi bankok hálózatának megteremtésével a mikrohitelek elterjesztését, szociális lakásépítést és megfelelő társadalombiztosítási politikát, és a szegényparasztság és a munkások felkarolását kis- és középvállalkozásokba történő bevonásuk, illetve szövetkezetek létrehozása útján kívánta megvalósítani.

A korabeli traktátusokban sokat vitatott munkaszerződéseket illetően az volt az álláspontja, hogy azok megfelelő szabályozás esetén elfogadhatóak. Sőt, az erőszakos osztályharccal szemben az igazságon és szabadságon alapuló kollektív szerződések megkötését szorgalmazta, amelyeknek nemcsak a munkások igazságos bérét, hanem a munkakörülményeket és a munkás életkörülményeit is szabályozniuk kell. Egészen előremutató volt az a javaslata, hogy olyan vállalatok alakuljanak, amelyekben a munkások bér helyett a vállalat hasznából részesednek,[9] mert az ilyen szervezeti modellekben különös hangsúlyt kap a szabad, felelős, kreatív személy méltósága és elsődlegessége, valamint az egyház társadalmi tanításában nagy szerepet játszó szolidaritás értéke, amennyiben a magántulajdon megtartásával egyidejűleg erősebben kidomborodik annak társadalmi funkciója.

Átfogó szociális programjára építve dolgozta ki Toniolo – XIII. Leó pápa kérésére – a kereszténydemokrácia koncepcióját, amely alatt olyan civil szerveződést értett, amelynek keretei között minden társadalmi, jogi és gazdasági szereplő együttműködik a közjó érdekében, és együttműködésük eredményeit visszaáramoltathatják az alsóbb néposztályok hasznára.[10]

---

[8] Toniolo, Giuseppe: „Il compito economico più urgente dell'avvenire". *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, Vol. 24. Fasc. 95. Novembre, 1900. 333–354.

[9] Toniolo, Giuseppe: „Programma dei cattolici di fronte al socialismo". *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, Vol. 4. Fasc. 13. Gennaio, 1894. 171.

[10] Toniolo, Giuseppe: *Il concetto cristiano della democrazia*. Roma, Coletti, 1945; Toniolo, Giuseppe: „Programma dei cattolici di fronte al socialismo". *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, Vol. 14. Fasc. 55. Luglio, 1897. 325.

A kereszténydemokrácia alatt Toniolo tehát nem meghatározott – a népre támaszkodó – politikai rendszert értett, hanem olyan társadalmi rendet, amely elsődlegesen nem a jogokra, hanem az ember teremtett voltából fakadó kötelességekre épül, és ezért különösképpen gondot visel az alsóbb osztályok tömegeire. Mivel lényegét a közjóra irányuló cél határozza meg, az akcidentális politikai intézményrendszertől függetlenül az állam annál demokratikusabbnak tekinthető, minél inkább tekintettel van mindenki érdekeire.

Toniolo a modern szociális katolicizmus egyik első teoretikusa, aki a klasszikus és neoklasszikus gazdaságtan többi kritikusához hasonlóan elutasította a gazdasági szereplők utilitarista-individualista felfogását, hangsúlyozta a gazdasági törvényszerűségek történeti jellegét, és rámutatott, hogy a gazdaság nem vizsgálható önmagában, más társadalomtudományoktól függetlenül. Munkásságának legfőbb jelentősége abban áll, hogy feleleventette a katolikus egyház gazdasági-társadalmi tanításának hagyományait, és hozzájárult annak alaposabb kidolgozásához, többek között a *Rerum novarum* kezdetű enciklika megszületéséhez. Ezáltal döntően hozzájárult ahhoz, hogy az olasz katolikusok felfedezték a keresztény szellemű politikai gazdaságtant.

A két világháború között Toniolo tanaira támaszkodva karolta fel XI. Pius a korporatív társadalmi modellt,[11] hosszú távú hatása azonban abban áll, hogy a szociális katolicizmus egyik legjelentősebb képviselőjeként hozzájárult az európai jóléti állam alapjainak megteremtéséhez.[12] Napjaink katolikus társadalmi tanítására azáltal hatott Toniolo, hogy munkásságával megalapozta a vertikális és horizontális szubszidiaritás kereszténydemokráciában oly lényeges fogalmát.

Giuseppe Toniolo célja XIII. Leó pápáéhoz hasonlóan az volt, hogy az egyházi állam megszűnése után az olasz társadalmon belül az egyház és állam közötti szembenállás okán elszigetelődő katolikusokat ismét bekapcsolja a kor társadalmi és kulturális életébe. Toniolo ennek érdekében párbeszédre nyitott, de az egyházi tanítóhivatal útmutatásait maximálisan követő katolikus mozgalom megszervezését és a katolikus társadalmi tanítás kidolgozását tartotta feladatának, így az adott körülmények között (vö. *Non expedit*) tudományos és gyakorlati tevékenysége nem a politikai, hanem a szélesebb társadalmi szférára irányult, a kereszténydemokráciát társadalmi modellként, és nem politikai rendszerként értelmezte.

---

[11] Vö.: Egresi Katalin: Az olasz közjogtudományi gondolkodás születése és első korszaka. In *Unitas Multiplex. Ünnepi tanulmányok Szigeti Péter 65. születésnapjára.* Budapest–Győr, Gondolat – SZE DFK, 2017. 110–111.

[12] Negri Zamagni, Vera: The political and economic impact of CST since 1891. Christian democracy and christian labour unions in Europe. In Finn, Daniel (ed.): *The true wealth of nations. Catholic social thought and economic life.* Oxford, Oxford University Press, 2010. 95–116.

Tanításának korhoz kötött elemei mellett felvetéseinek többsége azonban napjainkban is aktuális, amennyiben a ma is uralkodó *homo oeconomicusra* épülő, haszonelvűségen alapuló gazdasági modellel szemben perszonalizmuson alapuló antropológiai felfogás által meghatározott szolidáris gazdasági rendet szorgalmazott, amelynek elsődleges célja nem az egyéni prosperitás, hanem a közjó és a közjóllét *(public happiness)* megvalósítása.

Irodalom: Molesti, Romano (A cura di): *Giuseppe Toniolo. Il pensiero e l'opera.* Milano, Franco Angeli, 2005; Negri Zamagni, Vera: Toniolo, Giuseppe. In http://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-toniolo_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/; Parisi, Daniela Fernanda – Solari, Stefano (eds.): *Humanism and Religion in the History of Economic Thought. Selected Papers from the 10th Aispe Conference.* Milano, Franco Angeli, 2010; Manzalini, Fiorenza: The distribution of wealth in Giuseppe Toniolo's thought. In Parisi–Solari, i. m. 225–258; Zamberlan, Stefano: The concept of democracy in Giuseppe Toniolo's thought. In Parisi–Solari, i. m. 259–274; Pecorari, Paolo: *Giuseppe Toniolo. Etica, cooperazione, economia.* Roma, Ecra, 2014; Sorrentino, Domenico: *L'economista di Dio. Giuseppe Toniolo.* Roma, AVE, 2001; Andreazza, Mario: *Giuseppe Toniolo. Un laico cristiano, un docente, un testimone.* Pisa, ETS Editrice, 1988; Ardigò, Achille: *Toniolo: il primato della riforma sociale.* Bologna, Cappelli, 1978; Bazzicchi, Oreste: *Giuseppe Toniolo. Alle origini della dottrina sociale della Chiesa.* Torino, Lindau, 2012; Guccione, Eugenio: *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo.* Palermo São Paulo, ILA Palma, 1972; Legitimo, Gianfranco: *Sociologi cattolici italiani. De Maistre, Taparelli, Toniolo.* Roma, Volpe, 1963; Marconcini, Federico: *Profilo di Giuseppe Toniolo economista.* Vita e Milano, Pensiero, 1930; Molesti, Romano: *Giuseppe Toniolo. Il pensiero e l'opera.* Milano, Franco Angeli, 2005; Pecorari, Paolo: *Giuseppe Toniolo. Etica, cooperazione, economia.* Roma, Ecra, 2014; Sorrentino, Domenico: *Giuseppe Toniolo. Una biografia.* Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1988; Spicciani, Amleto: *Per un diritto italiano del lavoro. Il pensiero e l'opera di Giuseppe Toniolo.* Pisa, ETS, 1997; Mihelics Vid: Toniolo, József. In Bangha Béla (szerk.): *Katolikus Lexikon..* 4. köt. Budapest, Magyar Kultúra, 1933. 367; Mihelics Vid: „A katolikus szellem Olaszországban, I–II". *Katolikus Szemle,* XXXVII. 1923. 393–408, 460–474.

M. Szebeni Géza

FRANÇOIS-RENÉ DE LA TOUR DU PIN

René de la Tour du Pin Chambly grófja, la Charce őrgrófja, nyugalmazott alezredes 1834. április 1-én született ősi nemesi katonacsalád sarjaként a picardie-i Arrancyban, királypárti és mélyen katolikus családja birtokán. Hagyományos, szigorú nevelésben részesült, német nevelőnőjétől jól megtanult németül, aminek később – főként a német és osztrák korai keresztény-demokrata szerzők műveit tanulmányozva – vette hasznát. Szociális érzékenységét, a „felsőbb osztályok alacsonyabb osztályok iránti" felelősségtudatát apja plántálta belé, aki nem szűnően hangoztatta, hogy „földbirtokod népének csak adminisztrátora vagy". La Tour du Pin későbbi élete során többször is kijelentette, hogy eszmei fejlődésére nem a külföldi szerzők művei, hanem az atyai tanítás gyakorolta a legmélyebb hatást. 18 éves korában a kornak máig is legfényesebb tiszti iskolájába, a Saint-Cyrbe nyert felvételt, majd fiatal tisztként harcolt a krími háborúban, Olaszországban, Algériában és a francia–porosz háborúban is. Ez utóbbi során hadifogságba esett, melynek keserű hónapjait Albert de Munnal töltötte. A hadifogság során ismerkedett meg a német szociálkatolikus iskola legnevesebb teoretikusainak műveivel.

A Párizsi Kommün idején a főváros – kormány által kinevezett, a Kommün elleni fegyveres fellépés vezetésével megbízott – katonai parancsnokának egyik segédtisztje volt, hasonlóan Albert de Munhoz. Részben a Kommün elfojtása eseményeinek hatására 1871 decemberében De Mun és mások társaságában megalapította a Katolikus Munkáskörök Intézményei *(Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers)* elnevezésű, bizonyos mértékben korábbi, hasonló kezdeményezésekre épülő mozgalmát, amely a francia szociálkatolikus mozgalom meghatározó szervezete lett évtizedeken ke-

resztül. Katonai pályafutása révén hosszabb időt (1877–1881) töltött Bécsben, ahol megismerkedett az osztrák kereszténységszociális mozgalom legjelesebb képviselőivel. Később a „szociális kérdés" megoldására létrehívott *„Union de Fribourg"* egyik vezető személyisége lett. Ez a szellemi központ fontos szerepet játszott az 1891-ben kiadott *Rerum nnovarum* kezdetű enciklika kidolgozásában. A végsőkig antirepublikánus La Tour du Pin a francia katolikusok köztársaságba történő integrálódását sürgető *Au milieu des sollicitudes* kezdetű enciklika kiadását követően szakított a Katolikus Munkáskörök Intézményeivel, amely a pápai állásfoglalást követte, s korábban keretét adta elméleti és gyakorlati tevékenységének. La Tour du Pin 1895-ben visszavonult birtokára; 1924. december 4-én hunyt el.

„Ellenforradalmár"-ként az 1789-es forradalom minden hozadékát elutasította, nem utolsósorban azért, mert nézete szerint a forradalom szabadságot ígért a népnek, s nem tett mást, mint felszabadította a tőkét. E gondolatot körbejáró elméleti munkássága – annak ellenére, hogy a Katolikus Munkáskörök Intézményeinek fő ideológusa volt (míg Albert de Mun inkább a napi politikai szerepvállalásban jeleskedett képviselőként) – viszonylag kis terjedelmű, néhány száz oldalra rúg. Antiliberális rendszerkritikája két kötetben foglaltatott össze *Egy keresztény társadalmi rend felé. Útjelző karók, 1882–1907,* illetve *Társadalompolitikai aforizmák* címmel.[1]

A francia történelem legdrámaiabb eseményét, 1789-et nemcsak annak vallástalansága okán tagadta, hanem azért is, mert diadalra juttatta a liberalizmust és a kapitalizmust, aminek gazdasági-társadalmi következményeit tapasztalta Európa-szerte. Liberalizmust illető álláspontjának alapja az a felfogása volt, hogy a liberalizmust elhozó forradalom ígérete ellenére merészen kirabolta a szegényeket, és a „munka szabadsága" meghirdetett eszméje csak nyomort és osztálygyűlöletet eredményezett. Tagadta azt a liberális tételt, miszerint a jó és a rossz egy jogon létezik a társadalomban, a közhatalom a népszuverenitásból ered (mondván a köz hatalmát megjelenítő képviselők a saját érdekeiken kívül semmit nem képviselnek), és gazdasági téren az érdekeket „láthatatlan kéz" irányítja és harmonizálja. Teljes mértékben elutasította a liberalizmus alaptételét, miszerint a társadalom – az emberek közössége – nem más, mint egymástól független, szabad individuumok összessége, amelynek tagjai pillanatnyi érdekeiktől vezérelve lépnek egymással kapcsolatba, s más kötelességük nincs, mint az, hogy mások szabadságát tiszteletben tartsák, de a legteljesebb mértékben érvényre juttassák önérdeküket.

[1] *Vers un ordre social chrétien. Jalons de route, 1882–1907.* Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1907; *Aphorismes de politique sociale.* Paris, Gabriel Beauchesnes Éditeur, 1930; katonapolitikai írásai (*L'armée française à Metz* és *Feuillets de la vie militaire sous le Second Empire, 1855–70*) jelen dolgozat tekintetében közömbösek.

La Tour du Pin antiliberális rendszerkritikája súlyos vádakat fogalmazott meg a kapitalizmussal szemben. Álláspontja szerint a kapitalizmus a liberális individualizmus gazdasági megfelelője. Hazugnak találta a „munka szabadságá"-ról vallott liberális tételt, miszerint a munkapiac szereplői szabad és egyenlő félként tárgyalnak egymással, s a kettejük között létrejövő megállapodást csak a kereslet és a kínálat dönti el. Ez a mechanizmus a munkást – az embert – dologgá, egyszerű árucikké silányítja. E körülmények között szó sem lehet „igazságos bérről", amelynek magában kellene foglalnia nemcsak a napi betevő falat árát, hanem „a méltó életkörülmények" költségeit is, vagyis a család, a lakhatás, a betegség, a baleset, a nyugdíj fedezetét. A kapitalizmus – vagyis a liberális gazdaság – törvényei ezt nem engedik, mivel alaptétele az, hogy a gazdasági tevékenység maximális hasznot hozzon minimális ráfordítással.

La Tour du Pin szembeszállt azokkal a nézetekkel is, amelyek szerint a „kamat" (szerinte a kapitalizmus lényege) azt jelenti, hogy „dolgozik a pénz". Nem a pénz dolgozik – szögezte le –, hanem a munka; következésképpen a termelésnek nem két faktora van, azaz a tőke és a munka, hanem csak egy, vagyis a munka. Igaz – fűzte hozzá –, hogy a munka tőke nélkül nem tudna termelni, de a tőke holt anyag, előzetes munka eredménye. A pénz nem dolgozik, mivel a pénz „munkavégzése" nem más, mint a kölcsönt felvevő termelő munkája által létrehozott eredmény egy részének élősdi „lefölözése". A kamat uralmának megszüntetése felé szerinte az állami kölcsönfelvételek és az azok után fizetett „járadék" megszüntetése vezet, aminek eredményeképpen a tőke nem az állami kölcsönök, hanem az ipar felé áramlana, s az így beköszöntő tőkebőség kamatcsökkenéshez vezetne. Szükségesnek látta azt is, hogy a törvény erejével kényszerítsék a tőkést a tőke mozgatásával járó kockázat viselésére.

A gazdag és a szegény között tapasztalható, soha nem látott különbség társadalmi háborút eredményez – vélekedett. Annál is inkább, mivel a liberalizmus-kapitalizmus francia földbe ágyazott idegen növény, melynek virágja a burzsoázia, gyümölcse a szocializmus. Mivel a liberális gazdasági rendszerben a becsületes munkaszerződés nem lehetséges – mert a gazdag és a szegény, illetve az erős és a gyenge az alkufolyamat része –, a proletariátus („a bérrabszolgaság") növekszik, a családok, amelyek a társadalom alapelemei, szétzüllenek, a munkavállalók a munkaadóktól elidegenednek, a munkakapcsolatok instabillá válnak, a szakmai tudás elsorvad, a kizsákmányolás parttalanná válik – a rendszert alapjaiban kell átrendezni, megújítani.

La Tour du Pin felfogása szerint a társadalom „újjászerkesztése" nem más, mint a gazdaság és a politika új alapokra helyezése, amely folyamatban az utóbbi követi az elsőt. Az általa kínált társadalmi modell az 1791-ben törvényileg és halálbüntetés terhe mellett felszámolt korporációk (hivatásrendek) feltámasztásának gondolatán alapult. Úgy vélte, hogy a korporáci-

ók megszüntetnék a kapitalizmus vészterhes, forradalommal fenyegető következményét: a társadalom két osztályra történő szakadását. Itt az egyik a vagyonosok osztálya, amelyik a másik osztályon, az egyre nyomorultabb nincsteleneken élősködik. A modern hivatásrendeket úgy képzelte, hogy azokban a középkori korporációk mintájára a munkaadó és a munkavállaló kötelessége és felelőssége azonos. A munkavállaló azonban ezt a kötelességet és felelősséget csak úgy vállalhatja, hogy részesül a korporációs vagyonból, amely aztán biztosítaná a munkavállaló létbiztonságát a munkanélküliség, a betegbiztosítás, a nyugdíj és a gyermekei iskoláztatása vonatkozásában. Ez a fajta „társulás" La Tour du Pin szerint a dolgok természetes rendje, s ezt mutatta számára az 1884-ben engedélyezett szakszervezetek megjelenése és működésük kodifikálása. A szakszervezetek révén egymással tárgyaló, tehát „együttműködő" munkaadó és munkavállaló szerepvállalása szerinte mintegy előfutára a korporációs szerveződésnek. Ez utóbbi működőképessége azon alapul, hogy a különböző jogokat egyenlő mértékben tisztelik,[2] mivel a legfontosabb a „közös érdekek" védelme, köztulajdonná téve a közjót.

A korporáció ugyanakkor „állam az államban", kapcsolatuk kölcsönös kötelezettségvállalásokon alapul. Az állam védi a korporációkat a külső, illojális konkurrenciától,[3] a törvény erejével vet véget a korlátlan kizsákmányolásnak, míg a korporáció a termelésben részt vevő mindegyik osztály mindegyik tagja számára biztosítja jogai elismerését, így semlegesítve azokat a társadalmi feszültségeket, amelyek forradalomhoz és szocializmushoz vezetnek.[4] A korporációk megteremtésének feltételei: a) a korporációs vagyon, mely biztosítja az előbbi fenntartását, b) a munkaadó és munkavállaló szakmai hozzáértése, valamint c) az érdekelt felek részvétele az egész irányításában. A tulajdon – amely lehet szakma, pályafutás, tudás, hozzáértés – adja a korporációs vagyon alapját, és amennyiben a tulajdon a társadalom alapja, annyiban minden társadalmi osztály minden tagja számára hozzáférhetővé kell tenni.

La Tour du Pin úgy látta, a korporációs elvek mentén szervezett gazdaságra lehet ráépíteni az új politikai rendszert, amelyben nem egyének jelenítenék meg az érdekeket, hanem a hivatásrendek, vagyis a közösségek, az egyházak, az egyetemek, a törvényhozás, és hasonlók. Így a tömegdemokrácia helyébe olyan képviseleti rendszer kerülne, amely testületeket képvisel, vagyis az „alkotmányos testületeket", az „adófizetők testületeit", végül a „szakmai testületeket". Vélekedése szerint ezek a területi alapon szer-

[2] La Tour du Pin elutasította 1789 egyenlőségfelfogását.

[3] E gondolatkörben tárgyalja a „delokalizáció" jelenségét, s rámutat, hogy a tőke mindig a legolcsóbb termelési feltételeket keresi.

[4] La Tour du Pin a „szocialisták" által vizionált társadalmat „cezarizmusnak" tartotta, amelyben a termelésre kényszerített ember csak egy csavar a tőle elszakadó, tőle elidegenedő szerkezetben. A „szocialista despotizmus" szülőanyja a „liberális anarchia".

vezett, piramisformában egymásra épülő testületek adnának hangot érdekeiknek a kormányzás szintjén. A döntéshozatal csúcsán helyezkedne el a „fejedelem" (a köztársaság bukása után), aki a különböző testületekkel konzultálna az őket érintő döntések előtt, de a hatalmat illető döntéseket a „fejedelem" hozná, sőt tevékenységében csak a testületek történelmi jogai korlátoznák.

A La Tour du Pin által kínált megoldás azonban irreálisnak bizonyult. Úgy képzelte, hogy a köztársaság bukása (ami a francia–porosz háborúban elszenvedett vereséget követően egyáltalán nem tartozott az álmok világába) után a „fejedelem" rendkívüli állapotot hirdet, ennek időtartama alatt felállítják a hivatásrendeket, és a szakmai korporációk úgy állnak talpra, hogy a munkaadók és munkavállalók más lehetőség híján a korporációkban gyülekeznek, s indítják be az újjászervezett gazdaságot. Mivel – ahogy mondta – soha nem volt a korabelihez hasonlóan nagy különbség a gazdagok és a szegények között, nem remélhető közöttük a megbékélés, és ez társadalmi osztályok közötti háborúhoz vezet, s ennek a lehetősége teszi elengedhetetlenül szükségessé a társadalom korporációs elvek menti „újjászerkesztését". La Tour du Pin figyelmét nem kerülte el az agrárium válsága sem, amely az „arany internacionáléja" spekulatív tevékenysége révén globális méreteket öltött. „Európa az európaiaké" – jelentette ki, azzal a megfontolással, hogy a nemzetközi spekulációnak a nemzeti gazdaságok egyedül nem, de egységben és spekulációellenes törvénykezéssel ellen tudnak állni.

La Tour du Pin antikapitalizmusa és „ellenforradalmisága" zsidóellenes tartalmat is kapott. *A zsidókérdés és a társadalmi forradalom* című írásában[5] annak a XIX. században kelt felfogásnak adott hangot – rímelve Édouard Drumont 1886-ban kiadott *La France juive* című könyvére –, amely a tőke és a munka közötti ellentétet megfosztotta osztálytartalmától, a kettő közötti ellentétnek etnikai tartalmat adott (miszerint a tőke zsidó, a munka keresztény), s az így felfogott zsidóellenesség társadalmi jogosultságát igyekezett elfogadtatni. Úgy látta, hogy míg a forradalom előtti korporációk nem hagytak teret a zsidó tőkének, addig 1789 az Emberi Jogok Nyilatkozatával szélesre tárta a kaput a zsidó érvényesülés számára, amely egyetemes uralomra tör és rombolja a társadalmat. Megállapította, hogy a forradalom következményeképpen egy táborba kerültek a zsidók, a szabadkőművesek és a szocialisták.

Leszámítva néhány kisebb szociálkatolikus szellemi műhelyt, René de la Tour du Pin ma nem tartozik az antiliberális rendszerkritika ismert szereplői közé. Kétségkívül sajátos, eredeti rendszerkritikát fogalmazott meg. Széles körű elfogadottságát akadályozta, hogy olyan, az általa idealizált kö-

[5] La question juive et la révolution sociale. In *Vers un ordre social chrétien. Jalons de route, 1882–1907.* Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1907. 330–352.

zépkorra, illetve a feudális berendezkedésre hajazó társadalom képét rajzolta meg, amely a XIX. század végén nem tűnt vonzónak a munka világának szervezett tömegei számára. A mérsékelt szociálkatolikus rétegeket pedig kérlelhetetlen antikapitalizmusa riasztotta, amely számos ponton rímelt a marxista rendszerkritikára.

La Tour du Pin hatása mindazonáltal több irányban is tetten érhető. Osztatlan sikert aratott egyrészt korának egyik legfontosabb ellenforradalmi, antirepublikánus, individualizmusellenes, rendpárti, a totális nacionalizmus elvét valló szervezete, az *Action française* köreiben, amelynek szellemi vezetője, Charles Maurras felvállalta az egész La Tour du Pin-i programot. Az 1930-as évek válságoktól tépázott Franciaországa számára ez utóbbi kínálta a kigázolás egyik antidemokratikus lehetőségét. Még nagyobb hatást gyakorolt La Tour du Pin gondolatvilága a Vichy-rendszerre. Vichy kísérlete a korporatív rendszer visszaállítására szinte hiánytalanul tükrözi La Tour du Pin alternatíváját.

Másfelől megállapítható, hogy De Gaulle tábornok társadalmi víziójának egyik meghatározó gondolata a „részvételtársulás" volt, amelyet minden kétséget kizáróan La Tour du Pintől vett át.[6] A kapitalizmus és a kommunizmus közötti harmadik utat kereső tábornok számára a megoldást pontosan a munkaadó és a munkavállaló közötti együttműködés (társulás), és utóbbinak a munkája révén a vállalati tulajdonból történő részesedése (részvétel), azaz a „pánkapitalizmus" adta. Ez egyébként nem esett messze Ludwig Erhard szociális piacgazdaságra vonatkozó elképzeléseitől sem. Bár La Tour du Pin munkái jobbára könyvtárak polcain porosodnak, antiliberális rendszerkritikája számos elemének időszerűsége ma is tagadhatatlan.

Irodalom (F. Z.): Andreu, Pierre: „Pour un centenaire: le vrai visage de La-Tour-du-Pin". *Esprit,* 1er juin 1934; Bacconier, Firmin: „Le centenaire de La-Tour-du-Pin". *Revue universelle,* 1er avril 1934. 112–116; Bassot, Jacques: *Travail et proprieté: Actualité révolutionnaire de La Tour du Pin.* Paris, Éditions de l'institut d'études corporatives et sociales, 1943; Baussan, Charles: *La Tour du Pin.* Paris, Flammarion, 1931; Bossan de Garagnol, Élisabeth: *Le Colonel de La Tour du Pin d'après lui-même.* Paris, Beauchesne, 1934; Canaletti Gaudenti, Alberto: *Un corporativista cattolico, Renato de La-Tour-du-Pin.* Roma, Studium, 1935; Dupuy, Jean-Luc: *La pensée politique de René de La-Tour-du-Pin Chambly de la Charce.* Diss. Paris, 1991; Guillermain, Robert: *La doctrine sociale de La-Tour-du-Pin.* Cercle La-Tour-du-Pin, 1936; Iaspar, G.: „Un maestro del corporativismo cristiano: René de La-Tour-du-Pin". *Rivista Internazionale di Scienze Sociali,* XXXVII, vol. I, fasc. 1, 1928; Millon, Chantal: *René de La-Tour-du-Pin et la philosophie sociale du catholicisme au XIXe siècle.* Diss. Pa-

[6] Ezzel kapcsolatban jelentette ki egyik minisztere, hogy Charles de Gaulle Marxnál csak La Tour du Pint ismerte jobban. Bővebben lásd M. Szebeni Géza: *Charles de Gaulle, egy konzervatív forradalmár.* Budapest, Magyar Szemle Könyvek, 2012.

ris, 1973; Murat, Antoine: *La Tour du Pin en son temps.* Versailles, Via Romana, 2008; Pennelier, Paul: *La conception corporative de La Tour-du-Pin.* Paris, 1937; Prélot, Marcel: „La pensée de René de La-Tour-du-Pin". *Les annales de la jeunesse catholique,* 25 janvier 1925. 11–27; Quiriny, Bernard: „René de La-Tour-du-Pin et l'idée de constitution nationale". *Jus Politicum,* No. 8. https://juspoliticum.com/article/Rene-de-La-Tour-du-Pin-et-l-idee-de-constitution-nationale-544.html; Rivain, Jean: *Un programme de restauration sociale. La Tour-du-Pin précurseur.* Paris, Le Livre, 1926; Sladky, Joseph F. X.: *A Program for a Christian Social Order. The Organic Democracy of René de La Tour du Pin.* Diss. Washington, D. C., Catholic University of America, 2012; Semichon, Roger: *Les idées sociales et politiques de La Tour du Pin.* Paris, Beauchesne, 1936; Talmy, Robert: *Aux sources du catholicisme social: L'École de La Tour du Pin.* Tournai, Desclée, 1963; Talmy, Robert: *René de La Tour du Pin.* Paris, Bloud & Gay, 1964; Vallery-Radot, Robert: „La Tour du Pin y la Revolución". *Acción Española,* 66–67, décembre 1936. 413–414.

ଔ

M. Szebeni Géza

ALBERT DE MUN

Comte Albert de Mun 1841. február 28-án született Lumigny-Nesles-Ormeaux-ban (Seine-et-Marne), a család kastélyában, és 1914. október 6-án hunyt el Bordeaux-ban. Felmenői között főnemeseket, főtisztviselőket, tábornokokat, politikusokat, értelmiségieket találunk. Egyik ükapja Helvétius volt. Katonai pályára szánták, így a kor egyik legkiválóbb, a Napóleon alapította Saint-Cyr tiszti iskolába jelentkezett, és nyert felvételt. Fiatal tisztként Algériába, az „afrikai vadászokhoz" került, a francia–porosz háborúban kapitányként vett részt lovassági alakulatával. Metz-nél fogságba került, s Aachenben töltött négy hónapos hadifogsága idején ismerkedett meg a német kereszténydemokráciával, a munkáskérdést tanulmányozó nagy nyugat-európai áramlatok kiemelkedő személyiségének, Von Ketteler mainzi püspöknek a munkáskérdést taglaló műveivel,[1] s egyáltalán a német szociálkatolikus politika elveivel, gyakorlatával.

Míg 1848–1849 forradalmas hónapjait követően Nyugat-Európa fejlett országaiban egymás után jelentek meg, és foglalták el helyüket a politikai palettán a katolikus, illetőleg keresztény pártok-szerveződések, addig Franciaországban ez nem történt meg. Az okok között fontos szerepet játszott az a tény, hogy a francia demokraták többsége republikánus, materialista, szabadkőműves és mélységesen antiklerikális volt – amit egyébként jól példáztak a század utolsó harmadának, a XX. század első éveinek elkese-

[1] Ezek közül az 1860-as években többet magyarra is lefordítottak. *Szabadság, tekintély és egyház. Korunk nagyjelentőségű kérdéseinek fejtegetése.* Kalocsa, Malatin–Holmeyer, 1863; *A munkások kérdése és a kereszténység.* Eger, Érseki Lyceum, 1864; *Igaz-e, hogy a törvény a nyilvános lelkiismeret?* Veszprém, Ramazetter, 1868.

redett összecsapásai az egyház és a köztársaság között. Franciaországban mély szakadék választotta el az inkább konzervatív katolicizmust a demokratikus mozgalmaktól. A katolikusok legtöbbje – felsorakozva az egyház mögött – a liberális elképzeléseket nem fogadta el, lévén ez utóbbiak hirdetői „társadalmi tervük" ősforrásaként 1789-et jelölték meg. Ettől függetlenül, a szociális kérdések iránt érzékeny katolikus miliőben született újjá az a francia szociálkatolikus rendszerkritika, amely elsősorban a liberális szabadversenyes kapitalizmus társadalmi következményeit vette célba – egyúttal azonban olyan modelleket vázoltak fel, amelyek egyaránt kínáltak alternatívát a „manchesteri kapitalizmussal" és a szocialista-marxista rendszerkritikával szemben.

Abból a meggyőződésből kiindulva, hogy az egyházhoz tartozás társadalmi kötelezettségekkel jár, az ekkori katolikus politikai szerepvállalás elsősorban a nép szolgálatában végrehajtott katolikus akciót jelentette, olyan katolikus akciót, amely távolságot tartott a liberálisoktól és a szocialistáktól egyaránt. A népi osztályok szekularizációja, a hivatalos támadásokkal szemben az egyházi érdekek védelmének szükségessége a pápa egyetértésével a katolikus közszereplés vállalásának megújulásához vezetett. Ennek az új hullámnak volt az egyik meghatározó alakja Albert de Mun.

A Párizsi Kommün, majd annak vérbefojtása és az azt követő megtorlás nyomán[2] a legitimista-monarchista De Mun is felmérte azt a szakadékot, amely a munkásosztályt a liberális társadalomtól elválasztotta. E szakadék kialakulásában döntő szerepet tulajdonított a társadalom 1789-ből eredő „istentelenségének". Úgy látta, hogy a Kommün tragikus eseményeit a „felsőbb osztályok" önzése, részvétlensége, a gátlástalan kizsákmányolás provokálta, s a felelősség elsősorban ezeket a „felsőbb osztályokat" terheli. Mint később kifejtette, a profit hajszolása áruvá alacsonyította az embert, amit elfogadhatatlannak tartott. Meggyőződése volt, hogy a munkásosztály adott esetben újból fellázad, de ugyanakkor úgy vélte, hogy a burzsoázia nem tesz semmit ennek a megelőzésére, vagy annak érdekében, hogy a munkásokat hozzásegítse ahhoz, hogy a hamis tanokat elválasszák az igazságtól.

Bár katolikus munkásintézménnyel első ízben már 1867-ben találkozott Clermond-Ferrand-i állomásozása idején, figyelme a Kommün eseményeit követően fordult a munkásság sorsa felé – s ehhez egyházi bátorítást is kapott. 1871-ben megindította a párizsi munkásnegyedekben a Katolikus Munkáskörök Intézményei elnevezésű mozgalmát elvbarátaival együtt (ezek között ott volt René de la Tour du Pin is, akivel az algériai szolgálatot követően a metz-i csatamezőn találkozott ismét, majd együtt töltötték hadifogságuk napjait).[3] A munkásköröket – több ezer tagjukkal együtt – úgy tekintette,

[2] Albert de Mun ekkor a Kommün elleni csapatokat vezénylő egyik tábornok segédtisztje.

[3] Valamivel később hasonló szerveződések Magyarországon is megindultak Giesswein Sándor kezdeményezésére.

mint a *Quanta cura* kezdetű enciklika mellékleteként kiadott *Syllabuson* alapuló „ellenforradalmi" mozgalom hordozóit, amely mozgalom a „szociális kérdés" megoldására hivatott.[4] Úgy vélekedett, hogy az embert Isten helyébe emelő forradalom – a tagadás és lázadás tana, mely támadja a jogot és a tekintélyt, azt behelyettesíti az erőszakkal és a sokasággal, s felforgatja a társadalmat – provokálta ki a „szociális kérdést". A forradalom szétválasztja a politikai pártokat, véres lázadásokat, vad sztrájkokat provokál, a munkást a tulajdonos ellen fordítja, ami gazdasági felforduláshoz vezet. De Mun úgy látta, hogy a forradalom ellen csak egy szilárd támasz van: a katolicizmus, mely „magasra tartja az ellenforradalom" (a társadalmi reform) zászlaját, és vezeti a „szociális mozgalmak" küzdelmét az 1789-es forradalom és az abból sarjadó istentelen doktrínák ellen. Ilyen értelemben „reakciós" volt, mivel magát legitimistának, monarchistának, antirepublikánusnak tekintette, és úgy tartotta, hogy a köztársasággal folyamatosan súlyos konfliktusokban álló katolikus egyház a fundamentuma annak a korporatív berendezkedésnek, amely képes arra, hogy a munka világába igazságot és békét hozzon.

A forradalmi doktrínák legveszélyesebbjének a marxizmust tartotta. A szocialista mozgalmak evangéliuma Marx *Tőkéje*, „mely mű megragadó és kíméletlen kritikáját adja a jelenlegi gazdasági rendszernek", s e szocialista mozgalmak célja a termelőeszközök társadalmasítása, a magántulajdon felszámolása, a kommunista társadalom.[5] A Katolikus Munkáskörök Intézményei voltak hivatottak arra – gondolta –, hogy munkástagjai közül képezzék ki azt a derékhadat, amely képes arra, hogy az egyház vezérletével terjessze az „ellenforradalom" eszméit, s mely intézmények keretein belül a „gazdagok kezet nyújtanak a szegényeknek, és Krisztus nevében a társadalmi békén munkálkodnak", s nem utolsósorban a marxista tanok ellen is felveszik a kesztyűt. De Mun úgy látta, hogy a munkások embertelen körülmények között élnek, a proletárnak nincs holnapja, termelőeszközzé, áruvá vált családjával együtt, s a kapitalizmus „eltüntette a termelés érdekében az embert, az élő lényt lelkével és testével együtt", s ekképpen véres összetűzéseket provokál tulajdonos és alkalmazott között. Nagyon hamar szembekerült a dilemmával: vagy olyan helyet jelöl ki a munkásosztály számára kora társadalmában, amely sérti a jelen lévő gazdasági és politikai hatalom érdekeit, vagy olyan, archaikus formát javasol, mely alapvetően idegen a XIX. századi Franciaország társadalmi gyakorlatától.

A megoldást ő is az egyház égisze alatt működő korporációk újraszervezésében látta, mely korporációk a forradalom előtt egy fedél alatt tartották

---

[4] Vö.: De Mun, Albert: *La question sociale: discours prononcé à la séance de clôture de l'assemblée générale de l'oeuvre des cercles catholiques*. Paris, L'Oeuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers – Lethielleux, 1877. június 12. Albert De Mun *Ma vocation sociale* (1908) címen közreadott visszaemlékezéseiben járja körül a munkáskörök kérdését.

[5] De Mun, Albert: *La question ouvrière*. Paris, Lecoffre, 1885.

a munkást és a tulajdonost, s gyümölcsöző, mindkét fél számára előnyös, békés termelési keretet adtak, kiiktatva az egymás közötti konkurrenciát – mely a modern ipari társadalmak pestise volt. Idealizáló felfogása szerint a korporációk valódi érdekvédelmet biztosítottak, megakadályozták a túltermelési válságokat, s az evangéliumi szereteten alapulva eliminálták a modern világ végzetét hozó társadalmi összecsapásokat.

De Mun elgondolásai nem maradtak hatástalanok, mivel néhány, a Katolikus Munkáskörök Intézményeiben tényked gyártulajdonos a gyakorlatban is követte őket. Ezek közül is kiemelkedik Léon Harmel francia textilgyáros, aki a keresztény korporációk ideáját követve korának nagyipari környezetét tekintve szinte „paradicsomi állapotokat" teremtett Reims környéki gyáraiban dolgozó munkásai számára. Célkitűzése az volt, hogy az emberhez méltó lakáskörülményeken túlmenően biztosítsa alkalmazottainak „harmonikus fejlődését". A parkkal körülvett és magánkápolnával is rendelkező munkáslakások mellett a szabadidő kulturált eltöltését biztosító intézményeket hozott létre a „szakszervezetek házán" belül: kultúrházat, színházat, könyvtárat, fiú- és leányiskolát. Munkásainak képviselői is az üzemi tanács tagjai voltak, mely tanács dolga volt a felmerülő konfliktusok tárgyalásos megoldása. Harmel a szociális hálóról sem feledkezett meg, betegbiztosítót alapított, s munkásai számára olcsó hitelbiztosítót is létesített. Példája nyomán számos hasonló kezdeményezés született, s ezek összefogásaként alapította meg a Keresztény Tulajdonosok Ipari Társulását.

De Mun úgy vélekedett, hogy a francia katolikusság érdekvédelmének és egy esetleges restauráció felé vezető útnak fontos állomása lenne egy katolikus párt megszervezése, mely párt egyúttal egybefogná az egymással párhuzamosan tevékenykedő katolikus és legitimista szervezeteket. Nyilván szeme előtt lebegett a Zentrum példája is, mivel ez utóbbi sikeresen vett részt a munka világa érdekeinek törvényhozási képviseletében. Kezdeményezése azonban szándékai ellenére megosztotta a katolikus-monarchista közvéleményt. Tekintélyes katolikus személyiségek elutasították De Mun pártosodásra vonatkozó indítványát – részben, mert egy politikai párt világi irányítást feltételezett, és ez sokak számára elfogadhatatlan volt katolikus párt esetében. A francia püspöki kar elsősorban megosztó jellege miatt hallani sem akart De Mun kezdeményezéséről, és pontosan ezt a véleményt osztotta XIII. Leó pápa is, aki De Munt a vállalkozásával való felhagyásra sürgette.

A katolikus pártra vonatkozó tervek azért is váltották ki a pápa ellenérzését, mert egyes, a Kúrián belüli körök azt sugallták az egyházfőnek, hogy az egyház univerzalizmusával szemben a párt, illetve a katolikus körök a többi katolikus szerveződés fölé akartak emelkedni. Ez a vélemény nem állta meg a helyét; De Mun egyszerűen arra gondolt, hogy a szociális viszonyok megváltoztatására irányuló tevékenységnek a parlamenti játékszabályoknak megfelelően pártformát lenne célszerű adni, és új szervezetben kelle-

ne tömöríteni a katolikusokat, katolikus szervezeteket. Szerinte ez a párt az egyház tanításait tette volna politikai tevékenysége alapjául, s nemcsak az egyház jogait és szabadságát védve támadta volna a forradalmat és az abból kisarjadó istentelen köztársaságot, hanem a munkásosztály érdekeit is védelmezte, képviselte volna a társadalom korporatív „újrastrukturálásnak" szándékával. Szándéka azonban Rómában nem talált megértésre, s így De Mun a pápa intenciójának megfelelően felhagyott pártszervezési kísérletével.

Ez persze nem akadályozta meg abban, hogy rendkívül hosszú parlamenti pályafutása során (1876–1902) újólag letegye voksát a társadalom korporatív újjászervezésének gondolata mellett. A 80-as évek elején a szakszervezetek engedélyezéséről folytatott törvényhozási vita során (mely a munkások jogait sárba taposó, 1791-ben hozott Le Chapelier-törvény következményeit volt hivatott eltörölni) „vegyes szakszervezetek" létesítését sürgette, melyekben a tulajdonosok a szakszervezetekkel közösen békítenék össze a tőkét és a munkát – és így az első lépések lennének a korporációk létrehozása felé. Bár a törvény lehetővé tette e „vegyes szakszervezetek" létrejöttét, anyagi alapjuk megteremtését azonban nem engedélyezte, s így nem találkozott De Mun elképzelésével, miszerint éppen ezek az anyagi alapok teremtették volna meg a szakszervezetek segélyalapját a beteg-, munkanélküli-, szegénységi és öregségi biztosítás számára.

A súlyos gazdasági és társadalmi válság, amely a 80-as években a francia pénzügyi, ipari és mezőgazdasági szektor egészét sújtotta, a munka világát alapjaiban roppantotta meg. A tömeges munkanélküliség, a nyomor széles tömegeket gyűrt maga alá, alapot adva az antirepublikánus, jobboldali radikális rendszerkritikának. Az antirepublikánus, radikális jobboldalt csak erősítette, hogy a köztársaság emblematikus alakjaira súlyos erkölcsi, pénzügyi visszaélések sara fröccsent. Ennek következtében a köztársaság utolsó védvonalai mögé kényszerült, és természetes módon tekintett a hadseregre mint *ultima ratióra.* A kormány választása a kevés republikánus tábornok egyikére, Boulanger tábornokra esett, aki gyorsan politikai pályára lépett, s immár képviselőként hadat üzent a korrupt, botrányoktól terhelt köztársaságnak. De Mun rövid ideig támogatta Boulanger antirepublikánus politikai törekvéseit, aminek az volt az oka, hogy a *„boulangisme"*-ban vélte felfedezni az eszközt saját társadalmi reformkísérletei megvalósítására. Továbbra is úgy vélte, hogy a társadalom újjászervezése érdekében minden eszköz megfelelő a köztársaság lerombolása érdekében.

Figyelemre méltó az is, hogy De Mun társadalomkritikája bizonyos mértékben konvergált a francia szocialisták vezetője, Jean Jaurès álláspontjával is. De Mun persze nem stratégiai együttműködésre gondolt, mikor a szoci-

alistákkal kötött szövetségről beszélt;[6] ez inkább rámutat kettejük szociális kérdésre vonatkozó álláspontjának hasonlatosságára, olyannyira, hogy a konzervatív köztársasági sajtó „a két szocializmus cinkos összejátszásáról" cikkezett. Az „összejátszást" illető megállapítás annyiban igaz volt, amennyiben a francia szocialisták és a „kereszténységszocialisták" a társadalmi – elsősorban a munka világát érintő – reformok tekintetében egymáshoz közeli nézeteket vallottak. Ez utóbbi vonatkozásában De Mun természetesen saját és elvbarátai programjának visszaigazolását vélte felfedezni az 1891-ben kiadott *Rerum novarum* kezdetű enciklikában, amelynek elkészítéshez a pápa De Muntól is hozzájárulást kért.

Az antirepublikánus katolikusok és a III. köztársaság viszonyát kívánta rendezni XIII. Leó pápa 1892 februárjában kiadott, *Au milieu des sollicitudes* kezdetű enciklikájával, melyben *ralliement*-ra (csatlakozásra, a köztársasági intézmények elfogadására) szólította fel híveit. A pápa úgy vélte, hogy az egyház érdekeit jobban lehet védelmezni, képviselni az „antiklerikális" köztársaság intézményein belül, mint a kívülmaradással, s némi reményt táplált kezdődő „lateráni fogságának" francia segítséggel történő megtörésére. Az enciklika a várt eredmény helyett azonban megosztotta a francia – jórészt monarchista – katolikusságot. De Mun – korábbi politikai gyakorlatának megfelelően – késlekedés nélkül a Szentszék által kívánt oldalra állt, kijelentette, „azok közé tartozom, akik eldöntötték, hogy politikai akciójukat alkotmányos keretek közé illesztik, és így tetteiket összhangba hozzák a pápa által kívánt iránnyal".

A francia társadalmat alapjaiban megrázó Dreyfus-ügyben mérsékelt álláspontot foglalt el, *„antidreyfusard"* vélekedését nem az antiszemitizmus motiválta, hanem a Poroszország elleni reváns zálogának tekintett hadsereg integritása miatti aggodalom. E tekintetben teljes mértékben támogatta a köztársaság ekkor hivatalos álláspontját, és Dreyfus meghurcolását feltehetően egy magasabb cél elérése „járulékos veszteségének" tartotta. Az *Action française spiritus rectora,* Maurras sok tekintetben átvette a De Mun és La Tour du Pin nevével fémjelzett szociálkatolikus iskola tanait, La Tour du Pintől eltérően azonban De Mun elutasította az *Action française*-t, ennek antiszemitizmusa, nacionalizmusa, utcai politizálása okán. Az egyház és az állam szétválasztását, a francia–vatikáni diplomáciai kapcsolatok felmondását De Mun igen erőteljesen opponálta, s véleményének cikkek sorozatában adott hangot.[7]

Albert de Mun antiliberális és antikapitalista rendszerkritikájának számos eleme korunkban is időszerű; konkrét társadalomjobbító elképzelései a dolog természeténél fogva korhoz kötöttek voltak, s így mára eltűn-

---

[6] Vö.: „Discours de Romans", 1888. november 11. In *Discours et* écrits *divers du Comte Albert de Mun.* IV. köt. Paris, Poussielgue, 1888. 118.

[7] De Mun, Albert: *Contre la Séparation.* Paris, Librairie Vve Ch. Poussielgue, 1905.

tek a politikai gyakorlatból. Hasonlóképpen tűntek el a francia belpolitikából a szociálkatolikus elveket valló, hajdan komoly kormányzati pozíciókkal rendelkező politikai pártok is, mint amilyen az MRP vagy a gaulle-ista mozgalom volt.

Irodalom (F. Z.): Művei: *Discours et écrits divers.* 7 köt. Paris, Poussielgue, 1871–1902; *Combats d'hier et d'aujourd'hui.* 6 köt. Paris, Lethielleux, 1902–1910; *Contre la séparation.* Paris, Poussielgue, 1905; *Ma vocation sociale.* Paris, Lethielleux, 1908. Róla: Garric, Robert: *Albert de Mun.* Paris, Flammarion, 1934; Levillain, Philipe: *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain, du Syllabus au Ralliement.* Roma, École Française de Rome, 1983; Martin, Benjamin: *Count Albert de Mun. Paladin of the Third Republic.* Chapel Hill, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1978; Molette, Charles: *Albert de Mun, 1872–1890. Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique.* Paris, Beauchesne, 1970; Mihelics Vid: „Egy katolikus szociálpolitikus: Albert de Mun, I–II". *Katholikus Szemle,* 1925. 3–4. 136–146, 215–228; Mihelics Vid (szerk.): *Modern katolikus fejek.* Budapest, Szent István Társulat, 1936. 107–122.

Kovács Örs

FRÉDÉRIC LE PLAY

Pierre Guillaume Frédéric Le Play (La Rivière-Saint-Sauveur, 1806. április 11. – Párizs, 1882. április 5.) francia bányamérnök, szociológus, közigazgatási statisztikus, társadalomtudós. A konzervatív társadalomfilozófia atyja, a tudományos szociológia megteremtőjének tekintik. Az észak-franciaországi Calvados megyében a napóleoni háborúk idején született gyermek egy kis halászfaluban kezdte az életét. Gyermektelen nagynénjéhez és annak férjéhez került 1811-ben Párizsba, ahol elvégezte az elemi iskolát. 1816-ban nagynénje megözvegyült, így haza kellett térnie. Apja áthelyezése miatt tanulmányait Le Havre-ban folytatta, ahol 1822-ben leérettségizett. Érettségi után sikeresen készült fel a műegyetemi felvételire. 1829-ben utolsó éves bányamérnök hallgatóként Északnyugat-Németország iparvidékét járta be. Útja során nemcsak a bányákat, gyárakat és erdőket vizsgálta, hanem felfigyelt a számára ismeretlen társadalmi formákra is. Egy laboratóriumi baleset miatt közel egy évig gyógykezelésre szorult, így az 1830-as forradalomban nem tudott részt venni. Ezután az *Annales des Mines* című lapnál szerkesztőként dolgozott. Minden évben utazhatott: Spanyolország, Belgium, Oroszország, Itália volt a célpont. Nevéhez fűződik például Spanyolország geológiai térképe vagy az Urál érceinek felkutatása is. Közben bányászati statisztikát készített, és idővel sikerült a lapban már csak szerzőként tevékenykedni. 1837-ben Augustine Fouache-sal házasságot kötött. Egyetlen fiuk született, Albert. Közben mérnöki munkássága miatt szakmai elismerésekben részesült, s 1840-ben a kohászat tanára lett a bányamérnökképző intézményben. Az 1840-es években tovább folytatta külföldi utazásait, közben elkezdte írni az *Európai munkás (Ouvriers européens)* című művét, amelynek középpontjában a munkáscsaládok állnak. Magyarországon is járt 1846-

ban, feldolgozta Hatvan társadalmi rétegződését, és leírta egy öttagú jobbágycsalád életviszonyait. Majd részt vett az 1848-as francia forradalomban, támogatta az ideiglenes kormányt, tevékeny szerepet vállalt az oktatási reform előkészítésében is. A világtörténelem első világkiállításán Londonban (1851) a francia zsűritagok egyike volt. Az *Európai munkást* 1855-ben adta ki, amely 36 monográfiát tartalmazott különböző európai társadalmaknak különféle szociális helyzetben élő munkáscsaládjairól. Művét a francia Akadémia a Montyon-díjjal jutalmazta. Közben sikerrel rendezte meg a párizsi világkiállítást 1855-ben, s ettől kezdve felhagyott az egyetemi tanítással, és államtanácsosként csak a francia és külföldi világkiállítások szervezésével foglalkozott. 1856-ban megalapította, és vezette a nemzetközi közgazdasági társaságot *(SIEPES: Société internationale des études pratiques d'économie sociale)*, amely az ő iránymutatásával és módszerével kezdte el kiadni a *Két világ munkásai (Ouvriers des deux mondes)* című családmonográfiai sorozatot, amelyből 1857 és 1884 között 46 monográfia jelent meg 5 kötetben. Ezekben mindenki Le Play módszereivel igyekezett feldolgozni a világ munkásainak életéről gyűjtött adatokat. A sorozat Le Play halála után is folytatódott 1930-ig, még 118 újabb család bemutatásával. Az Államtanács tagjaként a munkások érdekvédelmével foglalkozott, különösen szívén viselte – és sikerrel képviselte – a párizsi pékek iparűzési szabadságának kérdését, ami miatt még III. Napóleonnal is vitába keveredett. Az 1862-es világkiállításon a francia küldöttség vezetőjeként vett részt. Az újabb párizsi világkiállításra 1867-ben már az ő elnökletével került sor, az egész fő szervezője és lebonyolítója volt. A sikerek következtében a szenátus tagja lett.

Ugyanakkor tudományos munkásságára is maradt ideje. A *Társadalmi reform Franciaországban (La réforme sociale en France)* című műve 1864-ben jelent meg, és fontos kritikát fogalmazott meg a francia társadalom állapotáról. Lényegében itt az *Ouvriers européens* rövidebb változata került a nagyközönség elé, néhol már aktualizált tartalommal. A mű megdöbbenést keltett, mégis nagyon sikeres volt, hiszen három év alatt hétszer is kiadták. III. Napóleon bukása – amelyet katasztrófának tekintett – politikai pályájának végét jelentette. Visszavonult a közélettől, korábban vett dél-franciaországi birtokára, Ligoure-ba. A közélet azonban ekkor már nem hagyta meg nyugalmában, ismertsége és tekintélye révén rengetegen felkeresték, állandóan levelezésben állt kora jeles értelmiségieivel. Sok időt fordított a SIEPES működtetésére, az ott végzett kutatásokra, lényegében szociológiai iskolát teremtett. A társadalmi béke megteremtése érdekében mozgalmat alapított *(UPS: union de la paix sociale)*, itt a társadalmi reformok szükségességét népszerűsítették. Az 1870-es években párizsi szalonja a társadalmi érintkezés egyik kedvelt központja volt, francia és más nemzetiségű értelmiségiek rendszeres látogatói voltak, valamennyien a társadalmi béke eszméjének elkötelezett hívei. Az *Európai munkás* 6 kötetes új kiadása 1877 és 1879 között látott napvilágot, ebben a korábbi kiadást kiegészítette 18 új monográfiával,

és bővítette az azóta eltelt időszak tanulságaival is. Élete végén szívbetegséggel küzdött, 1882-ben a sokadik szívroham vetett véget életének.

Le Play alapvetően mérnök volt, nem szociológus vagy író. Mérnök, erős szociális érzékenységgel. Első megjelenő írása még sokkal inkább szakmai, mint társadalmi jellegű: *Analyse d'une tourmaline du Mont-Ros* (1830), amelyben a turmalin ásvány elemzésével foglalkozott. A következő években még minden írása mérnöki tevékenységével, a bányászattal kapcsolatosan jelent meg. Utazásai révén szakmai tevékenységet folytatott, és ezekről írt, például az Urál széntelepei kapcsán. Életének egyik legfőbb művét 1855-ben jelentette meg, ez az *Európai munkás (Ouvriers européens).* Lényegében itt mutatkozott meg először szociológus énje, bár ténylegesen sosem vált azzá. A monográfia óriási siker volt, és ráirányította a figyelmet a munkások valódi problémáira. Élete végén bővített kiadással jelentkezett, amelybe belekerültek azóta készített monográfiái is. A közgazdasági társaság (SIEPES) megszervezése után kezdték el a *Két világ munkásai (Ouvriers de deux mondes)* című sorozatot. Mindig a családokat állította a középpontba, szerinte a közgazdaságtannak, a gazdaság működésének is a családot kell a társadalmi jólét alapjául tekinteni. A család megfigyelése, a család helyzetének vizsgálata visszatérő elem Le Play írásaiban. Életének másik fő műve az 1864-ben megjelenő *Társadalmi reform Franciaországban (La réforme sociale en France)* lényegében a szabadság és egyenlőség értéke elé helyezi a felebaráti szeretetet; álláspontjával lényegében egyedül maradt a korszakban. Valójában ezzel a szubszidiaritás elvének első hangoztatói közé tartozott: mindig is alulról építkező, a közjót megvalósító, erkölcsi törvényeket figyelembe vevő államot és társadalmat képzelt el. A császárság bukásának évében újabb munkát jelentetett meg *A munkaszervezés (Organisation du travail)* címmel, amelyben a munkaadók és munkavállalók kapcsolatának helyes formáit állította a középpontba. Megjelentette 1874-ben a korábban írt *A család szervezete (Organisation de la Familie)* című művét, amely az egyenlő örökösödés romboló hatását fejtette ki, sürgetve a végrendelkezés szabadságát. Művet írt az angol alkotmányról *(La constitution de l'Angleterre),* amelyet példaként ajánlott a franciáknak, mert csodálta, hogy a szóbeli hagyomány és a szokások erősebbek, mintha írott alkotmány lenne. Utolsó munkája *Az emberiség alkotmánya (La constitution essentielle de l'humanité)* 1881-ből, amelyben a társadalmi boldogulás feltételeit foglalta össze.

Tanítása. Iskolát teremtő módszere induktív, alulról építkező. Műveiben a számos jelenséget bemutató családok lenyomatából áll össze az a kép, amelyet olvasója elé tár. A gazdasági megfigyelések – a háztartás-statisztika – csak az alapját képezik tanításának, amely szerint a jólét két dologra épül: a szorgos munkára és az előrelátásra. Előbbi teremti meg a létfenntartás feltételeit, utóbbi a javak helyes felhasználásában segít. Az anyagi javak többlete azonban nem kárpótol az erkölcsi bajokért. Le Play elutasítja a korszakban kialakuló pozitivista felfogást; szerinte a tudomány és az ipar

fejlődése nem oldja meg a társadalom bajait. Jól ismerte és teljes mértékig elutasította Rousseau társadalmi szerződését, ugyanis szerinte nem a társadalmi intézmények lerombolásával válik az ember jóvá, azaz tér vissza a tökéletesség eredeti állapotába. Hibának tartja a nevelés során az ifjú nemzedék kivonását az idősebbek befolyása alól, miként az eszme erőszakkal történő terjesztését is. Le Play szerint a fejlődés sebezhetővé teszi az embert, a gazdagság méltatlan felhasználása negatívan hat a társadalmi viszonyokra. Közben értékeli a fejlődést is, de csak a helyes erkölcsi viszonyok, a felebaráti szeretet, a tízparancsolat szem előtt tartásával. A keresztény értékek megőrzése, illetve a társadalom visszatérése ezekhez képezi a társadalmi reform alapját, s meggyőződése volt, hogy nem szabad a rousseau-i tanoknak győzedelmeskedniük. Az abszolút szabadság és az egyenlőség hamis eszméje is anarchiához vezet. Le Play elvetette Malthus népesedési elméletét és Marx osztályharcos vízióit is. Ezekkel szembeállította a családot mint a társadalom legtermészetesebb és legerősebb alapját, a társadalmi hierarchia szükségességét, valamint a természetben természetes módon meglévő különbségeket. Ha ezeket megértjük, jó reformokkal könnyebb megvalósítani a társadalmi osztályok harmóniáját. Ilyen a paternalizmusra vonatkozó javaslata.

Gazdasági nézeteiben általában a nagy gazdasági egységek, illetve a kis- és közepes vállalkozások egyensúlyát tartotta ideálisnak. A munkások életkörülményeinek javítása csak a felülről kezdeményezett társadalmi reformmal lehetséges. A paternalizmus elmélete szerint a munkás és a munkáltató között önkéntes alapon létrejövő, örökös kontraktus alakul ki. Munkás és munkáltató érdekei akkor illeszkednek egymásba száz százalékosan, ha az anyagi haszon megszerzésén túl erkölcsi előnyöket is meg kívánnak szerezni. A tízparancsolat és az evangéliumi szeretet adja a szociális védelmet. Azaz a nyereséget nem a megélhetés rovására kívánják növelni, sőt a munkaadó arra törekszik, hogy munkásai gyarapodjanak, és fejlődjön az előrelátásuk is. Ez nem lehetséges a vallás nélkül. A vallás, a család és az értékek tisztelete a társadalmi béke alapja. Ehhez nagyban hozzájárulhat az öröklés osztatlansága, amely a családi vagyon polarizálódását, a társadalom elszegényedését képes jelentősen megakadályozni.

Vissza kell térni azon intézményekhez, amelyek a társadalom örök alapját képzik. Le Play úgy vélte, hogy a közösségek megkötő ereje a családi tűzhellyel kezdődik, s a felnövekvő fiatalság morális tartása elsősorban attól függ, hogy milyen modell veszi körül. Mindenki a saját környezetét tegye jobbá: munkahelyét, egyházközségét, magánéletét stb. Az élet egyedüli célja az erény, amely a hagyományokra, az értékekre és a vallásra épül. A munka végcélja is ez, ezért kell olyan körülményeket teremteni, amelyben ezek megvalósulhatnak.

Le Play módszere mindenképpen egyedülállónak nevezhető. Az általa alapított módszert a SIEPES által készített kutatásokban mindvégig al-

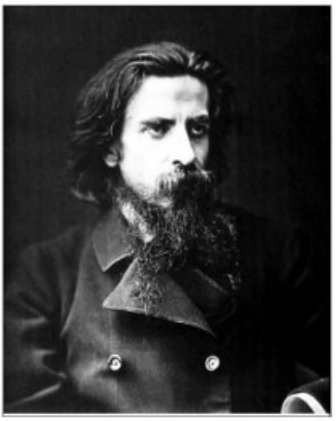
kalmazták. A társadalmi jelenségek vizsgálatában ismerte többek között Tocqueville, Villermé, Louis Blanc és Blanqui módszereit és nézeteit is. Azonban Le Play az egész társadalmat családokon keresztül vizsgálta, sokkal inkább természettudományos alapon. A módszertani és elméleti szempontok szerint választotta ki megfigyelése alanyait. A kiválasztott családok ráadásul általában kétkezi munkából élő iparosok, ipari munkások, vagy mezőgazdaságban dolgozók voltak. Társadalmi érzékenysége és a családok természettudományi módszerekkel történő vizsgálatának keveredése adja munkája újszerűségét. Néhány földműves- és iparoscsalád megfigyelése a teljes társadalomról igen jó képet ad. Ebbe beletartozik az életmódjuk, anyagi és erkölcsi viszonyaik elemzése, munkaadókkal való kapcsolatuk, valláshoz való viszonyuk is. Ismerteti a családtagok háztartásban betöltött szerepét, a család költségvetését. Sőt az egész családot belehelyezi tágabb környezetébe, vizsgálva az éghajlati, földrajzi viszonyokat, a terület lakosságszámát, társadalmi rétegződését is. A megfigyelés célja a társadalmi problémák feltárása, lehetőség szerint megoldása. Egy család mint közösség többet mutat, mintha az egyént vizsgáljuk. A családok megfigyelésén keresztül könnyebben felismerhetőek a kollektív gondok, amelynek orvoslására a régi, jó szokások és törvények felélesztése, valamint a vallási és erkölcsi törvények adnak gyógyírt.

Le Play életében is sok elismerésben részesült, mind politikai pályafutása, mind tudományos munkássága miatt. Halála után az általa létrehozott SIEPES vitte tovább tanítását, 1930-ig folyamatosan megjelentek az *Ouvriers de deux mondes* monográfiái. Szigorú tudományos módszereken alapuló szociológiai vizsgálódásai és következtetései alapvetően befolyásolták két legismertebb követőjét, Albert de Munt és René de La Tour du Pint. A társadalmi béke iskolájának megteremtését szorgalmazta. Szülőhelyén, életének nevezetesebb helyein közterületek vannak róla elnevezve, Párizsban az egyik nagy sugárút viseli a nevét. Szobra a Luxembourg kertben áll.

Le Play a keresztény, konzervatív szemléletű szociológia egyik úttörője. Nemcsak mérnökként és egyetemi oktatóként szerzett hírnevet, hanem politikusként is. A világkiállítások megszervezésére utazásainak tapasztalatai készítették fel, miként ezek képezték szociológiai munkáinak alapját is. A családok szerepét középpontba állító gondolata a keresztény értékrend alapvetése is. A társadalomnak a munkáscsaládok helyzetéből kiinduló tanulmányozása nemcsak szociális érzékenységből, hanem valós reformok, a leszakadó rétegek felemelésének igényéből is fakadt. Idealista volt, de világosan látta korának a társadalmi kötelékeket romboló hatásait, amelyek ellen folyamatosan harcolt. Legrémesebb jóslatai a párizsi kommün idején teljesedtek be. A szubszidiaritás társadalmát szerette volna felépíteni, így lényegében az egyház szociális tanításának egyik előfutáraként lehet rá tekinteni.

Irodalom (K. Ö. – F. Z.): Auburtin, Fernand: *F. Le Play, Économie Sociale.* Paris, Guillaumin, 1890; Auburtin, Fernand: *Frédéric Le Play d'après lui-même. Vie,*

méthode, doctrine. Paris, V. Giard & E. Brière, 1906; Arnault, Françoise: *Frédéric Le Play. De la métallurgie à la science sociale.* Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1993; Bodard Silver, Catherine (ed.): *Frédéric Le Play on Family, Work and Social Change.* Chicago, The University of Chicago Press, 1982; Botos Máté: „Frédéric Le Play". *Magyar Szemle,* V. évf. 5. sz. 1996. 516–527; De Curzon, Emmanule: *Frédéric Le Play, sa Methode, sa Doctrine, son oeuvre, son esprit.* Poitiers–Paris, Librairie Religieuse H. Oudin, 1899; Delaire, Alexis: *F. Le Play et la Science Sociale.* Paris, Bureaux de la Réforme Sociale, 1895[3]; Savoye, Antoine – Cardoni, Fabien (eds.): *Fréderic Le Play. Parcours, audience, héritage.* Paris, École de mines de Paris (Sorbonne, IV.), 2007; Herbertson, Dorothy: *The Life of Frédéric Le Play.* Ed. by Branford, Victor – Farquharson, Alexander. Ledbury, Le Play House Press, 1950; Kalaora, Bernard – Savoye, Antoine: *Les inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales.* Seyssel, Champ Vallon, 1989; Le Play: *A munkásviszonyok reformja* (*L'Organisation du Travail,* 1870). Budapest, MTA, 1903. Ford. és bevezette Geőcze Sarolta. Geőcze Sarolta: Előszó: v–viii. Le Play élete, módszere, tanítása: 1–126. Függelék: Tiszamenti jobbágy (Le Play 1846-ban írt szociográfiája Hatvan mezővárosról. Kiegészítette Horváth Mihály): 493–516; Lécuyer, Bernard-Pierre: „Fréderic Le Play, fondateur de la »science social«". *Communications,* 1992/54. 39–51; Lefébure de Fourcy, Michel-Eugène: Fréderic Le Play. In *Annales des mines.* Juillet–août, 1882. 5–34; De Ribbe, Charles: *Le Play, d'après sa correspondance.* Paris, Firmin-Didot, 1884; Savoye, Antoine: „Lire la réforme sociale en France (1864) de Le Play". *L'Année sociologique,* 2017/2. 397–422.



Farkas Zoltán

VLAGYIMIR SZOLOVJOV

Vlagyimir Szergejevics Szolovjov (1853–1900) vallásfilozófus, költő, publicista. 1853. január 16-án (28.) született Moszkvában a neves történész, Sz. M. Szolovjov gyermekeként, anyai felmenői között az „ukrán Szókratészt", Grigorij Szkovorodát tartotta számon. Már tanulmányai kezdetén is a szenvedélyes igazságkeresés jellemezte, és a hatvanasok nemzedékének tipikus képviselőjeként eleinte a természettudományok vonzották, ennek hatására elutasította a vallást, miután a deizmusból is kiábrándult „ateista és materialista" nézeteket hangoztatott. Egyetemi évei alatt azonban eltávolodott a természettudományoktól, s „első filozófiai szerelme", Spinoza hatására az élet valódi célja kezdte foglalkoztatni, amit ekkor már erkölcsi és vallási kérdésként értelmezett. Feladatul olyan gyakorlati idealizmus megteremtését tűzte ki magának, mely a kereszténység racionális újraértelmezésén alapul, s mely elvezethet a világ keresztény alapokon történő (Sophia és a világlélek elveinek megfelelő) újjáalakításához. Az egyetemet már a bölcsészkaron fejezte be, majd egy évet a teológiai akadémián tanult, ahol számos filozófiai kérdéssel szembesült, melyet főként Schelling filozófiai nézőpontján és terminológiája segítségével értelmezett újra. Rendkívül elmélyült és szerteágazó filozófiai ismeretek birtokában autochton orosz filozófia rendszert teremtett, melynek nyitánya magisztrátusi disszertációja, a *Кризис западной философии. Против позитивистов* (*A nyugati filozófia válsága. A pozitivisták ellen*, 1874) volt, melyben először fejtette ki egész bölcseletét meghatározó rendszeralkotó elvét, a filozófiát, a vallást és a tudományokat szintetizáló mindenegység koncepcióját. Külföldi tanulmányútja során többször is szembesült az isteni ősbölcsességgel, Sophiával, s ez a metafizikai alapélmény ugyancsak végigkísérte filozófiáját. Oroszországba már „meggyő-

ződéses szlavofilként" tért vissza, s hozzá is kezdett önálló nézeteinek és rendszerének kifejtéséhez, melyet először a *Критика отвлеченных начал (Az elvont elvek kritikája)* című doktori disszertációjában összegezett. Haditudósítóként részt vett az orosz–török háborúban (1877–1878), de belátta, hogy sokkal hatékonyabban tudja szolgálni a kereszténység ügyét a filozófia terén, ezért nyilvános előadásokat tartott az istenemberségről, s ennek során mély barátságot kötött Dosztojevszkijjel – mindkettejüknek életre szólóvá, a szemléletüket meghatározóvá lett az Optyina kolostorba tett közös utazásuk. 1881-ben II. Sándor cár gyilkosainak megbocsátást szorgalmazó nyilvános előadása miatt egy időre eltiltották a nyilvános előadásoktól, de Szolovjov önként vált meg az egyetemi katedrától, s vándorfilozófusként élt tovább. Egy időre az akadémikus filozófia helyett az egyházak egyesítésének (szabad teokrácia) kérdése felé fordult, s publicisztikai tevékenységet folytatott, ám a katolicizmus iránti rajongása (vö.: harmadik Dosztojevszkij-emlékbeszéd, XIII. Leó pápa elismerő szavai) és az ortodoxiával szembeni bizantinizmusvádja miatt egyházi cenzúra hatálya alá vonták, ezért számos irodalomkritikai tanulmányt írt, mellyel megalapozta esztétikáját. Azonban a teokráciáját és a bölcseleti rendszerét érintő kritikák folytán fokozatosan távolodott el korábbi valláserkölcsi és teológiai eszményeitől (pl. egyetemes egyház), s az 1890-es évek elején újraértelmezte korábbi elméleti filozófiai nézeteit (főként metafizikáját és ismeretelméletét), majd kidolgozta etikáját *Оправдание добра (A jó igazolása)*, s költészete is ekkoriban teljesedett ki. Bölcseleti rendszerét azonban nem tudta teljes körűen kidolgozni, ugyanis megterhelő életvitele, rendkívül aktív alkotó tevékenysége felőrölte szervezetét, s 1900. július 31-én (augusztus 13.) barátai és tanítványi körében váratlanul elhunyt.

Főbb művei a következők: *Кризис западной философии. Против позитивистов* (*A nyugati filozófia válsága. A pozitivisták ellen*, 1874); *Критика отвлеченных начал* (*Az elvont elvek kritikája*, 1880); *Előadások az Istenemberségről* (1881) (Máriabesnyő, Attraktor, 2014); *Духовные основы жизни* (*Az élet szellemi alapjai*, 1882–1884); *Оправдание добра* (*A jó igazolása*, 1899); *Három beszélgetés* (1900) (*Az Antikrisztus története*. Budapest, Századvég, 1993. Ford. Kiss Ilona); *Собрание сочинений В. С. Соловьева (V. Sz. Szolovjov összes művei)*. Bruxelles, Жизн с Богом – Foyer Oriental Chretin, 1966; *Соловьев, В. С. Сочинения в двадцати томах (Szolovjov művei húsz kötetben)*. Москва, Наука, 2000; *A középkori világszemlélet hanyatlásáról. Tanulmányok*. Máriabesnyő, Attraktor, 2018; *Platón életének drámája. Tanulmányok*. Máriabesnyő, Attraktor, 2015.

Habár az első rendszeralkotó orosz filozófus bölcseletét szokás három alkotói korszakra bontani – előkészítő, gnosztikus-idealista (1873–1882), utópikus (1882–1894) és pozitív vagy apokaliptikus (1894–1900) –, mégis sokkal meghatározóbb a filozófia rendszerét konstituáló elemek kontinuitása. Ilyen a Sophia-problematika, a mindenegység elve, az istenemberség és

a fejlődés elve. Személyes Sophia-élményei – háromszor találkozott magával Sophiával – képezik azt a kikezdhetetlen, intuitív metafizikai talapzatot, amely gyakorlati idealizmusának alapvetését jelentette. Sophia „Isten teste, az Istenség matériája, melyet átjár az isteni egység elve, vagyis egy olyan eszme, mely a világ teremtése előtt is adott volt már, de mely meghatározza a teremtést", s mint az „ideális tökéletes emberiség"[1] Krisztus révén gyakorlati megvalósításra vár, s mely ráadásul az orosz szellemi hagyomány szerves részét képezi, hisz az ortodox világban egyedül orosz területén ábrázolták isteni ősbölcsességként. Mindezt összekapcsolta azzal a felismeréssel, hogy a kereszténység csakis a modern filozófiával karöltve töltheti be eredendő feladatát, ugyanis csak úgy lehet „igazolni az atyák hitét, ha azt racionálisan újraértelmezzük".[2] Erre az ember mint alapvetően metafizikai lény hivatott, akinek lételeme az igazság felismerése és realizálása.

A fenti törekvést kizárólag a mindenegység jegyében és módszerével tartotta realizálhatónak, vagyis azáltal, hogy az isteni, az emberi és a természeti szférát egybe kell kapcsolni, mégpedig a teológia, a tudományok és a filozófia együttműködése, a „teljes tudás" által. Ez a pozitív mindenegység azonban nem puszta statikus panteizmus, ugyanis benne helye van a történelem eszméjének, a fejlődésnek, ami a szolovjovi bölcselet egyik ugyancsak konstitutív eleme. Ezzel összefüggésben azonban a nyugati elvont filozófiát is bírálta – főként Hegelt és a pozitivizmust –, mivel a racionalista filozófia örökségeként egyoldalú, azaz elvont fogalmakkal és elméletekkel operál, ehelyett a fejlődés eszméjét érvényesítő „pozitív dialektikát" tartotta alkalmasnak a panteizmus feloldására, valamint az isteni és az emberi szoros kapcsolatának igazolására. A pozitív dialektika magyarázza Szolovjov szerint a teremtés lényegét is: „A teremtés fokozatos és állandó folyamat, ez bibliai és filozófiai igazság, egyszersmind természettudományos tény."[3] Magának a fejlődésnek három szakaszát különítette el: 1. kozmológiai, mely a természeti világ fejlődését foglalja magában, s csúcspontja az ember megjelenése, 2. teogónikus, melyben az emberi lélek öntudatot nyer, s a mitológiai fejlődése során megszabadul a természeti istenek uralmától, 3. történelmi – a korábbival összhangban –, amelyben az emberiség az isteni elvet fogadja be. Ezen evolúció során tisztázódik a létező (Abszolútum) és a valóság (jelenségvilág) közötti viszony, melynek alapja, hogy Isten egyszerre transzcendens és immanens, s a kettő közötti kapcsot a világlélek, Sophia biztosítja. Ám a mindenegység filozófiájának fejlődéselvében talán mégis az a leginkább meghatározó, hogy az emberi alkotásnak kitüntetett szerepet szán Szolovjov, nevezetesen a világ vallási alapon történő megreformá-

[1] Szolovjov, Vl.: *Előadások az Istenemberségről*. Máriabesnyő, Attraktor, 2014. (Nyolcadik előadás) 101.

[2] Vö.: J. V. Romanovának 1873 augusztusában írt levél. In *Собрание сочинений В. С. Соловьева. Письма и приложение*. 3. köt. Bruxelles, Жизн с Богом – Foyer Oriental Chretin, 1970. (18. levél) 88–90.

[3] Соловьев, В. С.: *Россия и вселенская церковь* (Szolovjov, V. Sz.: *Oroszország és az egyetemes egyház*). Москва, Путь, 1911. 357–358.

lását, ami csakis a sophiológiai elv, az istenemberi minta alapján történhet *(Előadások az Istenemberségről).* Az emberiség feladata a teremtés kiteljesítése, mégpedig az isteni elv befogadása, a jelenségek világának (a természetnek) az istenséggel való egyesítése révén. De honnan is az ember ezen kitüntetett szerepe?

Ezt Szolovjov gnoszeológiai tanai révén indokolja. Három megismerésmódot különít el, a tapasztalatit, az értelmit és a misztikust, mely utóbbira a filozófiának van szüksége, mivel a következetes racionalista és a következetes empirista megismerés egyaránt abszurditásba fordul, s csak a misztikus alkalmas arra, hogy az embert a valódi létezővel kapcsolja össze. Ez a „teljes tudás", amelyet Szolovjov a korai szlavofil gondolatkörből emelt át, s melyet nem állított szembe a nyugati filozófiai hagyománnyal, hanem az emberiség fejlődése érdekében a filozófiát a hitre kívánta alapozni, konkrétan az objektum, vagyis az ideák realitásába vetett hitre. Kései filozófiájában ez utóbbi kiindulópont erőteljesebb nyomatékot kapott, ugyanis az Igazságot a mindenegységgel azonosította, míg a megismerő szubjektumot az e felé az Igazság felé való törekvésként.

Etikai nézeteit az *Оправдание добра (A jó igazolása)* című grandiózus művében összegezte, s a jó tárgyalása során az erkölcsi értékek abszolút jellegébe vetett hitből indult ki, mivel az autonóm, minden egy, mindenben megnyilvánuló valóságként értelmezett jó olyan legfőbb lényeg, mely különböző formákban realizálódik – az emberi személyiségben, a vallásban és az emberiség történelmében. Csakhogy a jó abszolút realitásába vetett hitet az etikának racionális alapon kell értelmeznie, vagyis az értelem a jó eredendően adott ideáját kell hogy kifejtse. Az értelmezés során Szolovjov – a tőle megszokott triadikus elvnek megfelelően – a morál terén három alapvető erkölcsi érzetet különített el: 1. szégyen: az embernek az anyagi természet feletti uralmát hivatott jelezni (Szégyenkezem, tehát vagyok – nemcsak fizikailag, hanem erkölcsileg is.); 2. sajnálat: az élőlényekkel való szolidaritás jele; 3. tisztelet: a magasabb rendű, isteni elvnek való önkéntes alávetés. Minden egyéb erkölcsi minőség és erény ezen három etikai vonatkozás folyománya. A „valódi erkölcsi rend" azt az erkölcsi viszonyrendszert jelenti, melyet mindenki személyes ügyének tekint, viszont csak közös összefogással valósítható meg. A jó realizálása azonban történelmi követelmény, s nemcsak az emberiségben kell a jónak a történelem folyamán kiteljesednie, hanem a fizikális világban, a természetben is, ugyanis a jó maga a történelem reális ereje. Ennek során válhat a természeti emberiség lelki emberiséggé, vagyis istenemberiséggé. Ebben különös jelentőséget szentel a szeretetelvnek, amely nem puszta erény, hanem az erkölcsiség összes alapvető követelményének kifejeződése. De nem is személytelen szellemi vagy anyagi erő, hanem a személyiségelv egyik legmélyebb és legkifejezőbb megnyilvánulása, mivel általa az egyik individuum bepillantást nyer egy idegen individualitás valódi, metafizikai szépségébe, ezáltal a nemi szerelem az egyik leg-

hatalmasabb és leginkább reális erő, melynek révén metafizikailag be lehet törni a transzcendens szférába. Szolovjov a házastársi és a szerzetesi életformát tekintette a szeretethez való viszonyulás legmagasabb rendű történelmi formáinak.

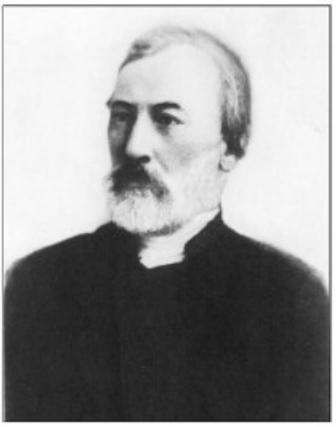
A történelmi beteljesítésében, vagyis az istenemberi folyamatban Szolovjov – főként publicisztikai írásaiban – döntő szerepet szánt Oroszországnak. *Három erő* című írásában az ifjú filozófus a muszlim kelet „embertelen istenének" (monizmus) és a nyugat „istentelen emberének" (individualizmus) kilátástalannak tűnő harcát olyan harmadik erő megjelenésével kívánta feloldani, amely garantálni tudja a történelem végső céljának beteljesedését. Ezt a feladatot Oroszország kell hogy magára vállalja, s az „orosz eszmét" nem valamiféle nacionalista programként, hanem az emberiség organikus egységét megteremtő isteni rendelésként értelmezte, mely csakis az egyház, az állam és a társadalom organikus egységének megteremtése árán lehetséges, melynek szerves eleme a katolikus és az ortodox egyházak újraegyesülése. Ezen „szabad teokrácia" már a földön megvalósítható, a főpap (a pápa), az orosz cár és a próféta általános erkölcsi fejlődést eredményező organikus együttműködése révén. Ezen teokratikus utópián azonban Szolovjov maga is túllépett *Három beszélgetés* című írásában.

Ugyan Szolovjov nem összegezte egyetlen műben esztétikai nézeteit, de a szépség és a művészet kérdése egész életében foglalkoztatta, ugyanis Dosztojevszkij esztétikai alapkoncepciójából kiindulva, miszerint a „szép üdvözíti a világot", Szolovjov a művészet feladatának nem a reprodukálást, az utánzást tartotta, hanem hogy reális erőként átszellemítse és megújítsa az ember világát (az esztétikai elvnek már a kozmikus fejlődési stádiumban is reálisan hatnia kell). A művészetnek teurgikus jelentőséget tulajdonított, mivel a filozófiai intuíción alapuló művészeti alkotást a misztikus tapasztalattal azonosította. Szolovjov Csernisevszkij nyomán kritizálta a „tiszta művészetet", mivel az alkotás legfőbb feladata, hogy hozzájáruljon az emberiség rendeltetésének beteljesítéséhez, vagyis a világ misztikus újraformálásához. A művész egyúttal próféta is, akinek a jelenbeli tárgyakat és jelenségeket az eljövendő világ fényében kell tudnia ábrázolnia. Esztétikája ezen a ponton találkozik sophiológiai és etikai nézeteivel, főleg a szeretetelvvel. Szolovjov ifjúkorától kezdve rendszeresen írt verseket, sőt élete utolsó éveiben a költészetet sok tekintetben alkalmasabbnak ítélte a filozófiai gondolatok közvetítésére, mint magát a szisztematikus bölcseletet. Esztétikájával erőteljesen hatott az úgynevezett ezüstkor orosz szimbolistáira, főként A. Blok és A. Belij költészetére.

Szolovjov a filozófia történetét az eszmék olyan szakadatlan dialógusának tekintette, melynek során óhatatlanul jönnek létre egymással vitatkozó, érdekeik mentén perlekedő nézőpontok, irányzatok. Maga Szolovjov igyekezett következetesen minden irányzattól független gondolkodóként megmaradni, ezért nehezen sorolható be valamely szemléletmód mellé, ez ne-

hezen is lett volna összeegyeztethető a mindenegység filozófiájával – mindig önálló gondolkodóként és éles kritikusként szemlélte a filozófiai eszmék disputáit. Mindvégig hangoztatta, hogy nincs hiábavaló filozófiai gondolat, irányzat, ugyanis mindegyiknek megvan a maga rendeltetése. Szolovjov alkotta meg az orosz gondolkodás történetében az első olyan filozófiai rendszert, mely kitért az összes hagyományos filozófiai diszciplínára, de egyúttal új távlatokat is nyitott a modern orosz gondolkodásban – egy sor olyan problémát vetett fel (sophiológia, mindenegység, történetfilozófia, istenemberség), melyek főként a századforduló orosz vallásfilozófiáját, s leginkább Sz. és J. Trubeckoj, Ny. Losszkij, Sz. Frank, P. Florenszkij, Sz. Bulgakov, Ny. Bergyajev és mások gondolkodását alapozták meg.

Irodalom: Лосев, А. Ф.: *Владимир Соловьев и его время (Vlagyimir Szolovjov és kora).* Москва, Прогресс, 1990; Гайденко, П. П.: *Владимир Соловьев и философия Серебрянного века (Vlagyimir Szolovjov és az Ezüstkor filozófiája).* Москва, Прогресс-Традиция, 2001; Farkas Zoltán: *Vlagyimir Szolovjov.* Máriabesnyő, Attraktor, 2012; Aprisko, P. P. (szerk.): *Az orosz filozófia története.* Budapest, Osiris, 2007.



Farkas Zoltán

KONSZTANTYIN LEONTYEV

Konsztantyin Nyikolajevics Leontyev (1831–1891) vallásfilozófus, író, publicista élete éles fordulatokban bővelkedett. Egy, a fia által lenézett katonatiszt és művelt anya gyermekeként született. 1848-ban a Moszkvai Egyetem orvosi karára iratkozott be, ám kevéssé kötötték le az itteni tanulmányok. Barátai ekkor nem voltak, a korszak irányzatai iránt igen fogékony és elkötelezett kortársaitól eltérően egyetlen szervezetnek, szellemi irányzatnak sem kötelezte el magát. Szerelmétől anyja távol tartotta, gyakorta betegeskedett is, s a mindennapok csalódásaitól az eszmék és az alkotás világa felé fordult, írásaival ekkoriban Turgenyevet is lenyűgözte.

Az orvosi egyetemet nem fejezte be, mert a krími háborúban katonaorvosként szolgált, röviddel ezután pedig felhagyott az orvosi praxissal, kizárólag az irodalomnak szentelte magát, s ekkor került közel a szlavofilizmushoz is. 1861 nyarán megnősült, s az ezzel járó anyagi gondok arra ösztönözték, hogy állami szolgálatot vállaljon, s a külügyminisztérium megbízásából Krétán lett a konzulátus titkára, ám egy diplomáciai botrány véget vetett itteni tevékenységének, ezért áthelyezték – Törökországon belül látott el különféle diplomáciai feladatokat. Ezen szolgálat idején lehetősége nyílt arra, hogy alaposan megismerje a balkáni népek történelmét, szokásait, mentalitását, politikai törekvéseit. Diplomáciai tapasztalatai, helyi élményei hatására Leontyev politikai nézetei ekkortájt sokkalta konzervatívabbá lettek, ami ekkoriban irodalmi műveiben (*Река времени [Időfolyam]* című regényciklusában) érvényesült.

Sikeres diplomáciai és írói tényked̄ését azonban beárnyékolta feleségének egyre súlyosbodó betegsége, s bár Leontyev hihetetlen türelemmel ápolta őt, ez mégis nagyon megviselte az írót, aki ekkoriban veszítette el élet-

szeretetét. Ráadásul 1871-ben maga is megbetegedett kolerában, olyannyira, hogy halálos ágyán az athoszi szerzetesektől kapott Istenanya ikonhoz imádkozva bánta meg korábbi visszataszító, bűnös életét, felépülése esetére viszont megfogadta, hogy szerzetesnek áll. E fogadalom jegyében elégette a Река времени kéziratát, kilépett a diplomáciai szolgálatból, majd az athoszi szerzetesekhez utazott, hogy felvegye a szerzetességet. Azonban a szerzetesek arra sarkallták, hogy „a pravoszlávia dicsőségére" folytassa eddigi tevékenységét. 1873-ban nyugállományba vonult, és visszatérve Oroszországba erősen leromlott állapotú birtokán igyekezett boldogulni. Irodalmi tevékenysége ekkor háttérbe szorult, és nézeteinek eszmei, filozófiai megalapozására koncentrált, aminek eredményeképp lassan önálló gondolkodóvá érlelte magát. Alapvetően szlávellenes hangvételű írásait a kiadó már nem volt hajlandó megjelentetni, így Leontyev újból anyagi gondokkal szembesült, ezért a *Varsói Naplónál* igencsak sikeres újságíróként eltöltött rövid időszakot követően újfent állami szolgálatba lépett, s kelletlenül ugyan, de a Moszkvai Cenzúrabizottság cenzora lett. Ezzel párhuzamosan publicistaként és irodalomkritikusként jelentette meg újabb írásait.

Az 1880-as években Leontyev filozófiai szemlélete végleges formát öltött, azonban egészségi állapotának leromlása miatt 1887-ben nyugállományba lépett, és a neves Optyina Pusztiny kolostorba vonult vissza. Mivel a kortársak (pl. Dosztojevszkij, Vl. Szolovjov) több ponton is vitatták világszemléletét, ezért a teljes visszavonulás mellett döntött, s korábbi ígéretének eleget téve 1891 augusztusában Kelemen néven titokban szerzetesi fogadalmat tett, majd a Troica-Szergijeva kolostorba (Szergijev Poszad) költözött át. Az út során azonban erősen meghűlt, tüdőgyulladást kapott, amelyből már nem sikerült felépülnie, s szörnyű szenvedések közepette halt meg. A csernyigovi remetelakban helyezték örök nyugalomra, később mellé temették V. Rozanovot, akit annak ellenére is lelki és bölcselőtársának tekintett, hogy életükben személyesen nem találkoztak, csak levelezés útján cseréltek eszmét.

Fontosabb művei: *Собрание сочинений в 9 томах (Összes művei 9 kötetben).* Москва, Саблин, 1912–1913. Jelentősebb írásai: *Византизм и славянство* (1875). Magyarul: *A bizantinizmus és a szlávság.* Attraktor, Máriabesnyő, 2016; *Средний европеец (Átlag európai,* 1884); *Восток, Россия и славянство* (*A Kelet, Oroszország és a szlávság,* 1885–1886); *Записки отшельника* (*Egy remete feljegyzései,* 1887).

Leontyev Ny. Danyiljevszkij történetfilozófiai nézeteiből indult ki, azokat a szlavofilek kritikusaként és egyúttal utolsó jelentős képviselőjeként értelmezte újra: adekvát kiindulópontnak nyilvánította Oroszországnak Európával (a Nyugattal) szembeni fölényét, s a társadalom vallási közösségelvűségét hirdette az egyetemes kulturális értékek és az individualizmus helyett. Riasztotta a modern európai civilizáció haszonelvűsége, szenvedélyeket elvető, a „realitást" preferáló attitűdje, de ugyanígy elvetette a hazai

„hatvanasok nemzedékének" a modern természettudományok és a társadalomfilozófiai tanok iránti elkötelezettségét is. Ezek helyett a romantika jegyében az „élet esztétikája" melletti kiállást szorgalmazta, a személyiség jegyében elutasította a személytelen, egyenlősítésen alapuló erkölcsi felfogásokat. (Nyugat-kritikája és komor esztétikája révén Leontyev nézeteit rokonították Nietzschéével.) A törzsi jellegű nacionalizmussal szemben a kulturális nacionalizmust preferálta, mely a világtörténelem legfőbb aktorának számító nemzetet szellemi, erkölcsi és vallási képződménynek tekinti, nem pedig a politikai függetlenséget, külső szabadságot és csak formális sokszínűséget biztosító államnak. Mély meggyőződéssel, mondhatni fanatikus hittel képviselte a számára „feltárulkozó" igazságot: közeledik a világvége, de Oroszország a bizantinizmus eszméjének hordozójaként haladékot nyerhet, s ezáltal a nyugati, európai civilizációval együtt nem omlik majd össze. Ez az eszmei kiindulópont az alapja későbbi írásainak is, melyekben történetfilozófiáját egyre újabb és újabb érvekkel igyekezett alátámasztani tiszteletet érdemlően gazdag tényapparátussal. Leontyev azonban nem alkotott koherens filozófiai rendszert, sőt nem határozott meg egyértelműen egyetlen olyan központi filozófiai gondolatot sem, amely köré szervezte volna nézeteit. Határozott álláspontot csak Európa-ellenessége kapcsán alakított ki, ám ezt is inkább a bizantinizmus általa elgondolt szerepének és jelentőségének, illetve Oroszországnak mint kitüntetett kultúratípusnak az alátámasztására.

Leontyev Oroszország ezen kitüntetett szerepét Danyiljevszkij biológiai alapokra helyezett kultúrfilozófiai megközelítését alapul véve kívánta igazolni, midőn sajátosan orosz utat vázolt fel, mely biztosítja a régi (szlavofil) és a modern Oroszország közötti kontinuitást. Ennek a folyamatosságnak a garanciája a bizantinizmus eszméje, amelyre alapozva bizonyítható, hogy Oroszország a közhiedelemmel ellentétben nem európai állam, hanem a „pravoszláv" kelet szerves része. Miközben a Nyugat negligálta a bizantinizmust, addig a keleti szláv törzsek befogadták azt, sőt még akkor is kitartottak mellette, amikor a törökök elfoglalták Bizáncot (1453), s a nagy múltú birodalomnak politikai szinten véget vetettek. A bizantinizmus (szellemi) erejét mi sem bizonyítja jobban, hogy még Nagy Péter sem tudta eliminálni, sőt az orosz birodalom európai jellegű modernizálása révén voltaképpen az Európa által alaposan eltorzított bizantinizmust sajátos módon keltette új életre. Oroszország ezt az előnyét a későbbiekben azon univerzális, vagyis civilizációkon túlmutató, triadikus fejlődéstörvénnyel biztosíthatja, amelyet a kultúráknak és a civilizációknak az élő organizmusoknál megfigyelhető szintjei képeznek. A természetben, s így a civilizációk esetében is az „eredendő egyszerűség", a kifejletlenség állapota a kiindulópont. Ezt váltja fel a „virágzó összetettség" időszaka, a színek kavalkádja, a formák burjánzása, amikor is az elemek különválnak, hogy újfajta egységgé álljanak össze. Ekkor a társadalmi egyenlőtlenségek megnőnek, olyan hatalmi elit képző-

dik, amely kezdetben törzsi megalapozottságú, idővel viszont kulturális jellegű elitté alakul. A harmadik szakaszban azonban a társadalmi organizmus szövete foszlásnak indul, s bekövetkezik a hanyatlás, amit Leontyev „másodlagos keverő egyszerűsödésnek" nevez. Ekkor ugyanis megfakulnak az addig eleven színek, a korábbi egyedi formák is kezdenek átlagossá, mechanikussá válni, a kontúrok elmosódnak, vagyis hanyatlásnak indul az adott civilizáció. Ez az egyetemes egységesülés, a demokratizálódás, az élvezethajhászás, az élet ellaposodásának időszaka. Egy-egy ilyen hármas egység legfeljebb 1000–1200 évig tart, s eszerint a XIX. század második felére Európa túljutott középső korszakán, és óhatatlanul a teljes hanyatlás (az egyenlősítő eszmék, az egalitárius folyamatok, a kultúra pusztulása) felé tart. Oroszország viszont sokkal lassabban fejlődött, így legfeljebb még csak a hanyatlás első jeleit mutatja, ennélfogva megmenteni ugyan nem lehet, ám kellő megfontolás mellett „lefagyasztható", történetileg hibernálható, ezzel az európai halálos mérgektől megkímélhető.[1] Ennek eszköze a bizantinizmus, amely Kína állami, valamint India vallási tapasztalatával kiegészülve olyan új kultúrát képes kölcsönözni a világnak, mely túlszárnyal minden eddigi történetileg aktualizálódott „virágzó összetettséget".

Leontyev elvetette mind a pánszlávizmus etnocentrikus irányzatait, mind a szlavofilek hagyományos („liberális" jellegű) szlavizmusát, mind pedig a nacionalizmus különféle változatait, ugyanis ezeket ártalmas *nyugati eredetű* eszméknek, a kozmopolitizmus sajátos válfajainak tekintette, hiszen állam- és vallásellenesek, ezáltal eliminálják a fennmaradáshoz kellő erőt biztosító „törzsi sajátszerűséget" is. Leontyev nem a pánszláv összefogásban bízott – ezt nem is tartotta lehetségesnek, mivel az egyes szláv népek már jelentős mértékben különböztek egymástól (pl. vallási, érdekkülönbségek okán)[2] –, hanem abban, hogy a bizánci „pravoszláv" valláson, az önkényuralmon és az obscsinán mint organikus (föld)közösségen alapuló kultúratípus alkalmas lesz arra, hogy kiküszöbölje azokat az ártó hatásokat, amelyek egy-egy civilizációt a másodlagos leegyszerűsödés útjára löknek. Az orosz szellem számára egyébként is túl szűknek tartotta a nemzeti, etnikai kereteket, az orosz lélek a bizánci pravoszláviára hangolt, mely szerzetesi-aszketikus attitűdjénél fogva nem a „földi paradicsom", nem Isten államának evilági megvalósításán fáradozik (ami istenellenes, ráadásul óhatatlanul katasztrófához is vezetne),[3] hanem a bizánci pravoszláv eszmény

[1] Ez a szlavofilek szokásos érveinek egyike, miszerint Európa még azt megelőzően fojtja meg Oroszországot, hogy az magára találhatna. Csakhogy Leontyev szerint az európai hatás a XVIII. századig kifejezetten jótékony hatású volt, mert addig Európa is a virágzó összetettség korát élte.

[2] A nyugati szlávokkal való egyesülést egyenesen veszélyesnek tartotta, ugyanis őket már megfertőzte a Nyugat „egalitarizmusa", ezáltal Oroszországnak nagyobb kárára lennének, mint hasznára.

[3] Leontyev a 80-as években csalódottan azt volt kénytelen jósolni, hogy a szocializmus előtt nagy jövő áll, de az egyenlőség és a szabadság helyett ez új rabságot és új egyenlőtlenséget is szül majd. Részint ezen előrejelzéseinek is köszönhette, hogy halálát követően nézetei iránt egyre nagyobb érdeklődés mutatkozott.

meghonosításán, egyszersmind a törzsi megalapozottságú Oroszország felemelkedésén. Hiteles „pravoszláviának" Leontyev az Istennel kialakított egyszerű és egyértelmű viszonyt tartotta, melynek alapját meglátása szerint a mindenki által interiorizálható félelem képezi. Félelmen azt az abszolútummal kötött alkut értette, mely mentes mindenféle miszticizmustól – mindezt 1871-es betegségének tapasztalataiból kiindulva értelmezte. Aszketikus, szerzetesi „pravoszláviát" hirdetett, melynek értelmében az ember lételeme a bűnössége, ezért nem a szabadság és az emberi önérték, nem a nagyon kevesek által képviselhető felebaráti szeretet, s nem is a földi paradicsom kell, hogy utat mutasson, hanem a szenvedés, mely a földöntúli létezés záloga is egyben. „Az egyformára hangolt és boldog emberiség – ez csalóka képzet és ráadásul egyáltalán nem is szép, nem vonzó, a törzs viszont érthetően nagyon reális jelenség. Ennélfogva a törzsi érzések és rokonszenv azonnal kellően természetesnek és érthetőnek hatnak."[4] A bizantinizmus fent említett vonásai megvédhetik Oroszországot a liberális demokráciától, a sekélyes egyenlőséghittől, az egalitárius tendenciáktól, egyszóval az „antropolatriától", „a földi emberbe és a földi emberiségbe vetett új hittől". Ehhez Oroszországnak Európa helyett olyan területek, népek felé kell fordulnia, amelyeket még nem érintett meg az európaiság eszméje, melyek a virágzó összetettség állapotában vannak. Eleinte III. Sándor (1881–1894) politikájában látta a kiutat szállóigévé váló kijelentésével, mely el is idegenítette a kortársakat Leontyevtől: „Hagyni kell Oroszországot megfagyni, nehogy megrothadjon."[5]

Oroszország helyzetének, jövőjének megítélésében azonban sokat változott eredeti nézőpontja. A 70-es években még Oroszországot „jelentős Keletnek" tekintette, amely szokatlanul egyedi, a „kispolgári nyugatitól" gyökeresen különböző civilizációt teremt. A következő évtized nyugatos fellángolása azonban már aggodalmat váltott ki Leontyevből: „Fiatalságunk kétséges. Sokat megéltünk, keveset alkottunk, és valamiféle szörnyű határhoz érkeztünk. [...] Kétséges [Oroszország] tartós jövője, s talányos ennek a kétségtelen jövőnek az értelme, az eszméje. [...] Kezdek egyre jobban ingadozni."[6] Idővel ugyan számos kortárs gondolkodóhoz hasonlóan neki is csalódnia kellett, Oroszország jövőjében és kulturális eredetiségében mégis egészen haláláig elkötelezetten hitt a magát „eszmei konzervátornak" nevező bölcselő. Leontyev kétségbevonhatatlan érdeme, hogy radikális és következetes kritikával illette a kizárólagosan Európa-központú ideológiákat, egyúttal összekapcsolta a civilizációk egységes fejlődésébe vetett hitével, és ezek révén jelentősen kitágította az orosz történetfilozófia látókörét.

---

[4] Leontyev: *A bizantinizmus és a szlávság*. Máriabesnyő, Attraktor, 2016. 37.

[5] Леонтьев: *Восток, Россия и славянство*. Москва, Республика, 1996. 246.

[6] Idézi Левицкий, С.: *Очерки по истории русской философии и общественной мысли 1*. (Levickij, Sz.: *Az orosz filozófia és társadalmi felfogás történetének vázlata*). Frankfurt am Main, Possev-Verlag, 1983. 125.

Leontyev rendkívül céltudatosan igyekezett Oroszország szerepét és helyét kijelölni a zord és kérlelhetetlen történelmi törvényszerűségek közepette, melyeket az ember nem tud megváltoztatni, de még csak érdemben befolyásolni sem. Az ember rendeltetését ezért nem is az igazság vagy valamilyen eszmény „feltalálásában", felismerésében látta, hanem az egyéni megváltásban. Vitapartnere, Vl. Szolovjov ezt tekintette Leontyev legfőbb „üzenetének". „Számunkra csak a síron túli személyes létezés örök, és ez egyáltalán nem áll kapcsolatban semmilyen kulturális – politikai, gazdasági vagy művészeti – elemmel. Saját lelkünket minden körülmények között meg tudjuk váltani – és akit ez köt le, annak az olyan kérdések, mint Cárgrád bevétele, az orosz nemesség újjászületése és az új oltalmazó civilizáció megteremtése, egyáltalán nem szükségesek és érdektelenek."[7] Azonban Leontyev Dosztojevszkijt,[8] L. Tolsztojt és Vl. Szolovjovot is bírálta, vallási eszményeik okán „rózsaszín kereszténységgel" vádolta – főként Tolsztojt –, amelyen azt értette, hogy elvont, életszerűtlen vallási felfogást hirdetnek.

Művei szinte teljes visszhang nélkül maradtak – csak halála után kezdték felismerni írói és bölcseleti jelentőségét. Az orosz filozófia Csaadajevvel kezdődő és a korai szlavofilek által felkarolt imperszonalista irányvonalát szilárdította meg, főként a fejlődést kritizáló eszmefuttatásával, s az embernek az Abszolútummal szembeni kicsinysége P. Florenszkijre hatott erőteljesen. Gyakran használták fel Leontyev érveit a pozitivizmussal és a pragmatizmussal vitát folytató orosz bölcselők, akik az emberiség fejlődését a puszta anyagi kiteljesedésre és a szimplifikált demokratizmusra korlátozódó nézetekkel szemben az emberi személyiség kiteljesedését az élet örök szellemi és misztikus értelmére alapozták.

További irodalom: Леонтьев, К.: *Избранное (Válogatott művei).* Москва, Papor, 1993; Бердяев, Н. А.: *Костантин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мисли* (Leontyev, Konsztantyin: *Az orosz vallási gondolkodás vázlata*). Свердловск, k. n. 1991. Eredetileg: Paris, IMCA Press, 1926; Aprisko, P. P. (szerk.): *Az orosz filozófia története.* Budapest, Osiris, 2007.

[7] Соловьев, Вл. С.: Памяти К. Н. Леонтьева. In Козырев, А. П. – Корольков, А. А. (eds.): *Леонтьев, К. Н. Pro et contra (Русский Путь).* Санктпетербург, Антология. Русский Христианский гуманитарный институт, 1995. 26.

[8] Vö.: Leontyev, K.: Az egyetemes szeretetről (Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij beszéde a Puskin-ünnepségen) c. írása, kritikája. In Dosztojevszkij, F. M.: *A történelem utópikus értelmezése.* Budapest, Osiris, 1998. 147–192.

Farkas Zoltán

VASZILIJ ROZANOV

Vaszilij Vasziljevics Rozanov (1856–1919) író, filozófus, publicista. 1856. április 2-án született Vetlugában vidéki hivatalnoki családban. A gyermek Rozanov ötévesen apa nélkül maradt, s anyja a hét gyermeket egyedül nevelte, de rövidesen ő is meghalt, így a tizennégy éves ifjú a bátyához, a gimnáziumi tanár Nyikolajhoz költözött Szimbirszkbe, majd Nyizsnyij Novgorodba. Gimnáziumi tanulmányai során rajongott a pozitivista és a szocialista tanokért, viszont 1878-ban beiratkozott a moszkvai egyetem bölcsészettudományi karára, ahol V. Gerje, O. Kljucsevszkij történeti előadásainak hatása alá került, s a pozitivizmustól teljesen eltávolodott. Negyedéves korában feleségül vette Dosztojevszkij egykori élettársát, Apollinárija Szuszlovát, de ez nem szerelmi házasság, hanem a Dosztojevszkij iránti rajongás következménye volt. Az egyetem elvégzésével ugyan alkalma nyílt volna arra, hogy a tudományos karriert válassza, Rozanov mégis úgy döntött, hogy történelem- és földrajztanár lesz Brjanszkban, s 1886-ban itt is írta meg első filozófiai értekezését *О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания* (*A megismerésről. A tudomány mint teljes tudás rendszerének természetére, határaira és belső felépítésére vonatkozó kutatás tapasztalata*) címmel. A pozitivizmus ezen bírálata volt az egyetlen olyan műve, mely tisztán filozófiai jellegű volt, és ez a vaskos, nehézkes nyelven (az antik filozófusok és Hegel szellemében) megírt, bonyolult mű gyakorlatilag visszhang nélkül maradt. Ennek ellenére fontos szerepe volt Rozanov szellemi kiteljesedésében, hiszen e kötetben számos olyan gondolat, felvetés jelent meg, mely későbbi írásainak alapjául szolgált (pl. a vallás, a nembeliség, a család, az emberi élet stb). Ugyanebben az évben elhagyta a felesége is, aki azonban a váláshoz nem járult hozzá. Miköz-

ben továbbra is gimnáziumi tanárként dolgozott, Ny. Sztrahovnak köszönhetően több folyóiratban (pl. *Вопросы философии и психологии; Русский вестник [A filozófia és a pszichológia kérdései; Orosz hírmondó]*) is publikálni kezdett. Titokban újra megnősült, ezért áttelepült Belij városba, ahol személyes ismeretséget kötött K. Leontyevvel, akinek a gondolkodásmódja jelentősen meghatározta Rozanov nézeteinek formálódását. Rozanov irodalmi tevékenysége egyre aktívabbá vált – ekkoriban írta a *Сумерки просвещения (A művelődés alkonya)* és az *Афоризмы и наблюдения (Aforizmák és megfigyelések)*, valamint az *Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского (F. M. Dosztojevszkij Nagy Inkvizítor-legendája)* című munkáit, melyekben filozófiáját már irodalomkritikai formában fejtette ki. Ez utóbbi hozta meg első igazi sikerét, s mivel tanári tevékenysége egyre jobban korlátozta írói munkásságát, ezért Leontyev közbenjárására Pétervárra költözött, ahol hivatali szolgálatot vállalt, majd 1899-től A. Sz. Szuvorin lapjának, a *Novoje vremjának* a munkatársa lett egészen 1917-ig, a lap megszűnéséig. Különböző műfajokban jelentette meg írásait – írt cikkeket, recenziókat és vezércikkeket is, ezenközben az egyik legismertebb orosz irodalmárrá és publicistává nőtte ki magát. Írásaiban alapvetően konzervatív társadalmi és politikai tárgyú témákat érint, s monarchistaként a liberalizmussal és a forradalmi mozgalmakkal szemben érvelt. Egyik kulcsfontosságú témája a család volt, melyben a személyes egyetemessé válhat. Ez a téma minden bizonnyal azért is foglalkoztatta, mert hivatalosan törvénytelen házasságban élt, és gyermekei sem viselhették az apjuk nevét. 1900-tól Spalernaja utcai lakásában vasárnaponként rendszeresen találkoztak az orosz szellemi elit tagjai (pl. D. Merezskovszkij, Z. Gippiusz, Ny. Bergyajev, Sz. Gyagilev, A. Belij, A. Remizov, L. Bakszt). 1901-ben többedmagával vallásfilozófiai összejövetelt szervezett, amelyből létrejött a Pétervári Vallásfilozófiai Társaság (1907). Ezen időszak jelentős műve a *Религия и культура* (*Vallás és kultúra*, 1899), a *В мире неясного и нерешенного* (*A tisztázatlanság és az eldöntetlenség világában*, 1904), valamint a *Семейный вопрос в России* (*A család kérdése Oroszországban*, 1903) – ezek a művek hozták meg az író számára az igazi elismerést és a népszerűséget. Ezt követő írásaiban már a hagyományos kereszténység és egyházi felfogás kritikáját nyújtotta – például *Около церковных стен* (*Egy templom falainál*, 1906), *Русская церковь* (*Orosz egyház*, 1909), *Темный лик (Sötét arc)*, *Метафизика христианства* (*A kereszténység metafizikája*, 1911) –, melyek a cenzúra nemtetszését váltották ki, s későbbi műveit – *Уединенное* (*Magányban*, 1912), *Опавшие листья* (*Hulló falevelek*, 1915) – már be is tiltották. 1917 augusztusában családjával együtt a forradalmi zavargások elől Szergijev Poszadba költözött, ahol megírta a *Korunk apokalipszisét* (1918), melyben a kereszténységet okolta Oroszország tragikus sorsáért. 1919. február 5-én éhezés és nélkülözés következtében hunyt el, s K. Leontyev sírja mellett helyezték örök nyugalomra.

Művei: *Сочинения в 2 томах (Művei két kötetben).* Москва, Правда, 1990; *Собрание сочинений (Válogatott írások).* Москва, Республика, 1994–1995. Korunk apokalipszise. In *Apokalipszis – 1917. Írások az orosz forradalomról.* Budapest, Európa, 1997; A kereszténység helye a történelemben. In *Az orosz vallásbölcselet virágkora.* Budapest, Vigilia, 1988. 196–224.

Rozanov szerint Oroszországban a filozofálásnak két útja lehetséges, az egyik a hivatalos, akadémiai formáé, a másik pedig a „filozófiai szektásság", a forrongó filozófiai kutatásé, melyet „az élet lobbanékonysága, az önemésztés, a gondolatkitörések, valamint a valóság és a dolgok természete melletti állandó jelenlét jellemez".[1] Rozanov ez utóbbi mellett döntött, s a lelki élet titkai, mélységei, a lét rejtelmei, az emberi gondolkodás logikája foglalkoztatta. Bár hétköznapi problémákat vizsgált, s látszólag rendszertelenül gondolta végig azokat, sajátos filozófiai módszere, a szubjektivitás filozófiája[2] révén mégis sikerült a mélység titkait feltárnia.

Klasszikus filozófiai vizsgálódásait a megértés problémájával kezdte, amely számos területen (vallás, nem, család, emberi lét) mindvégig foglalkoztatta. A tudományokat azonban csak a saját területükön belül tartotta illetékesnek, a megértést ugyanis ennél mélyebb és összetettebb problémának ítélte, ezért is váltott az akadémikus filozófiai vizsgálódásokról a művészi-filozófiai-publicisztikai jellegű írásokra. Műveit nem fundamentális vizsgálódásoknak szentelte, hanem önálló cikkek és aforizmák gyűjteményeiként írta meg, melyeknek egyes darabjai akár polemizálhattak is egymással, s a kötetek dramatikus erejét még azzal is fokozta, hogy ellenfelei írásaiból, cikkeiből idézett, majd egyfajta élő dialógus keretében ütköztette azokat saját álláspontjával. Kedvelt műfaja a kommentár volt: először idézte az adott nézetet, majd a legkifinomultabb módon körbefonta a kérdések, találgatások, magyarázatok, felismerések és utalások hálójával. Mindeközben alapvető célja a folyamatos dialógus megteremtése, fenntartása – egyrészt az adott szerzővel, másrészt az „intim olvasóval".[3]

Ezzel a bölcselkedés új paradigmáját teremtette meg Oroszországban: igyekezett a képzetet születésénél megragadni, s a félig „elkészülő" és átérzett gondolatokat „szinte kéziratként" megjeleníteni, ezért olybá tűnik, hogy főként az 1910-es évek köteteiben mintha jegyzeteket, vázlatokat jelentetett volna meg saját használatra, holott ezek mindegyike kiérlelt gondolat. A köznapiság és a mély filozófiai kérdések egymásba fonódása révén tartja feltárhatónak a világ sokértelműségét, az értékek viszonylagosságát, az ér-

---

[1] Розанов, В.: *Природа и история (A természet és a történelem).* Санктпетербург, Перцова, 1900. 161.

[2] „Az igazsághoz az út a szubjektivitáson át vezet." Idézi Szőke Katalin. *Apokalipszis – 1917.* Utószó. Budapest, Európa, 1997. 438.

[3] „Mit jelent az, hogy »intim olvasó«? Olyan olvasó ő, aki hallja a szerző lelkének muzsikáját, és nemcsak a szavait; és ha kezében van a műveihez ez a kulcs, akkor meglehetős hatalommal tudja és akarja is őt kiigazítani." (Розанов, В.: *Природа и история [A természet és a történelem].* Санктпетербург, Перцова, 1903. 1–2. Ford. Goretity József.)

telmezések komplexitását, a világ kimeríthetetlen gazdagságát. „Az igazság nehéz dolog, és kitartás kell hozzá",[4] főként a pro és kontra érvek feltérképezése és mérlegelése okán. Maguk a fogalmak is érlelődnek ezen alkotói folyamat során (ezt jelzik a széljegyzetek, a gyakori zárójelek, idézőjelek, kurziválások), s nem kész, bevett fogalmakkal, hanem úgynevezett „képfogalmakkal" operál. Az önálló képek többször eltérő kontextusokban jelentkeznek, s idővel észrevétlenül fogalommá transzformálódnak. Emiatt műveit nem lehet puszta értekezésekként olvasni, ugyanis ezek inkább a „gondolat hangoltságai", mellyel azt kívánja sugallni, hogy a szisztematikus gondolkodás álságos tevékenység, sőt lehetetlenség. A gondolatok a mindennapok egyszerű világából keletkeznek, apró, jelentéktelen mozzanataiból forranak ki, s ezek végiggondolása során akár egymástól eltérő következtetésekre is juthatunk a különböző helyzetekben, s ennek a látszólagos ellentmondásnak az egybefoglalására és feloldására az Istenhez, a Legfőbb Elvhez kell folyamodnunk.[5]

Istenfelfogását tekintve igyekezett a („szív vallásaként" értelmezett) kereszténységet a modern kor követelményeihez igazítani, elvetette a „földön túli reményeket" hirdető, életidegen és a kultúrának ellentmondó tradicionális (dogmatikus) kereszténységet, mert szembeállította a születés előtti és halál utáni emberi létet a földi emberi élettel, s mert a házasság és a család intézményéhez is egyoldalúan viszonyult. Rozanov elvetette a hamis aszketizmust, mert ebben a kereszténység tévútját látta, midőn a nemet az emberi lét földi, anyagi, nem pedig szellemi szférájából eredeztette.

Metafizikájának központi kérdése – bölcseletének kopernikuszi fordulata – a nem (a *sexus*) filozófiája. Eszerint a nem olyan kozmikus hatalom, erő, melyből egyként eredeztethető az emberi történelem, a vallások, a család és a társadalom, de ez nyilvánul meg a természet és az élet egészében is. A nemiség a személy lényegétől elválaszthatatlan, az ész által felfoghatatlan mély titok, mely nem azonosítható a puszta vággyal, a szexuális késztetéssel és a fiziológiai folyamatokkal. Minél komplexebb egy élőlény, annál összetettebben jelentkezik benne/általa a nem (mint egyfajta transzcendentális energia), magában az emberben ez a személyiség alapja. A nemiség teremti meg az emberek közötti (vö.: *religio*), de a test és a szellem, az ember és a világegyetem közötti kapcsolatot is, és a nemiség ily módon nemcsak az élet, hanem az alkotás forrása is, hiszen a közösülés ugyancsak egyfajta teremtő aktus: „Az ember születési mélységei valóban transzcendens, misz-

[4] Розанов, В.: *В мире неясного и нерешенного (A tisztázatlanság és az eldöntetlenség világában)*. Москва, 1904. 193.

[5] Rozanov Istent azonosította az „élettel", s az emberi lét egzisztenciális alapjának tekintette, vagyis az ember csakis Istenen keresztül juthat el önmagához is – ez csakis a vallás, nem pedig a tudományok és a racionális filozófia révén történhet meg.

tikus, vallásos természettel bírnak."[6] A nemiségben rejlik a bűn átöröklése is, ám a házasságban ez a nemiség miatt érzett – a bűnbeesés folytán előálló – szégyenérzet elillan, ezáltal a házasság „az ember feltámadása a bűnbeesésből".[7] Ezzel összefüggésben a gyermeknemzés a halállal való szembefordulás, az ember megváltásának, illetve a történelemnek a kezdete és fenntartója.

Társadalomfelfogása a természetszerű és a mesterséges képződmények – úgy mint az ember és társadalom természetes fejlődésének, illetve a mesterséges társadalmi intézmények és a morál mesterséges korlátozó szerepének – szembeállításán alapszik. Ennek folytán elvetette azokat a radikális irányzatokat, melyek a fennálló társadalmi és állami intézmények lebontásából indulnak ki, s melyek vérontás révén tartják felépíthetőnek az új, ideális társadalmat (mint például a hatvanasok nemzedéke, akik a „semmire kívántak új világot építeni"). Ezért is hangsúlyozta a haladó értelmiségiek morális felelősségét, s vádolta azzal a forradalmárokat, hogy nem ismerik kellően az emberi természetet és a társadalom lényegét, pedig a történelmi valóságot igenis meg kell becsülni. Ezt Oroszországra is vonatkoztatta: a reformokat nem vetette el, de a jól működő intézmények felszámolását a fejlődés akadályának tartotta. A haladáspártiakat radikálisnak és hazafiatlannak ítélte, helyettük a konzervatívokat, a szlavofileket tekintette mérvadóknak, akiknek *szobornoszty* gondolatát ő is átvette. Ám ezeket a kérdéseket sem kívánta rendszerbe foglaltan, tételesen megválaszolni, sokkal inkább törekedett arra, hogy felhívja a kortársak figyelmét az oroszországi élet sajátságaira, melyeket sajátos konzervatív hangoltság jegyében ütköztetett a századforduló európai civilizációjával, melyről igyekezett is leválasztani az orosz-szláv világot.

A legfontosabb társadalmi kiindulópontnak mégis a családot tekintette: csakis ebben tud az emberi személyiség kiteljesedni, mivel ezáltal tudja megteremteni a tapasztalati világ és a transzcendens közötti átjárást. A nem és Isten közötti kapcsolatot fontosabbnak ítélte, mint az ész és Isten közöttit, de még a lelkiismeret és Isten kapcsolatát sem értékelte többre. A házasság, az anyaság, a gyermeki lét felől kívánta összegezni a nemiség metafizikáját. Keresztény immoralizmusa is abból a felismeréséből fakadt, hogy a tiszta moralitás erkölcsi önhittséget, morális büszkeséget eredményez, ezért az erkölcsök elleni lázadásra ösztönzött, s a keresztény erények és a misztika útját tartotta egyedül járhatónak. A legmagasabb rendű filozófiának a felebarátról való gondoskodást tartotta.

Rozanov az orosz filozófia egyik legtalányosabb és legellentmondásosabb gondolkodója volt, aki eredeti módon illesztette egybe a gyökeresen külön-

---

[6] Розанов, В.: *В мире неясного и нерешенного (A tisztázatlanság és az eldöntetlenség világában)*. Москва, Республика, 1995. 8.

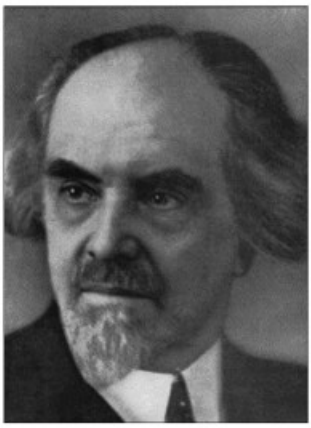
[7] I. m. 310.

böző felfogásokat. Ha mégis irányzathoz kellene kötni, akkor a szlavofilekhez sorolható, csakhogy ebben az időszakban ez az irányzat már nem létezett. Filozófiai érdeklődése különösen a személyes és a nemzeti lelki élet rejtett rétegeire irányult, valamint az emberi gondolkodás dialektikus és antinomikus jellegére, a lét metafizikai titkára (pl. hit, házasság, szerelem, nemiség). Írásaiban sajátos módon vegyült egybe az érzéki, testi pogányság a keresztény imával és kinyilatkoztatással, a logikai tömörség a spontán művészi szó intuitív-tudatalatti hitével, az egyszerűség és a hétköznapiság a kifinomult intellektualizmussal. Ez magyarázza gyakori témaváltásait, folyamatos ingadozásait az események értékelésében. Alapvetően az ideológiai és politikai, társadalmi jellegű sztereotípiák lebontásán fáradozott, s nem teremtett új koncepciókat, értékszemléletet – inkább kérdései a jelentősek, mintsem válaszai. Így jellemezte módszerét: „Na igen, nekem az ötlött fejembe, ami korábban senki másnak, beleértve Nietzschét és Leontyevet is. A gondolatok (a nézőpontok, a gondolatok mintázatainak) összetettsége és mennyisége tekintetében elsőnek érzem magam."[8] Az orosz filozófia történetébe is azzal írta be magát, hogy rendre cáfolta a korábban meggyökeresedő nézeteket, új utakat nyitott az ember-, a világ- és a kultúraértelmezésben, s hasonló a szerepe az orosz bölcselettörténetben, mint Nietzschéé a nyugatiban.

Rozanovnak mint organikus gondolkodónak, Isten ellen lázadónak *(bogoborec)* a munkásságát különösen P. Florenszkij, Z. Gippiusz és O. Mandelstam tartotta nagyra. Egyes művei (pl. *Magányosan, Korunk apokalipszise*) mozaikos szerkezete, interdiszciplináris jellege, narratív gazdagsága, a témák szokatlan illeszkedése (a hétköznapok metafizikája, az örök igazságok hétköznapisága) folytán a posztmodernt is megelőlegezte.

További irodalom: Фатеев, В. А.: *В. Розанов. Жизнь, творчество, личность (Rozanov. Élete, művei, személyisége).* Ленинград, Художественная литература, 1991; Poggioli, R.: *Rozanov.* New York, Hillary House, 1962; Aprisko, P. P. (szerk.): *Az orosz filozófia története.* Budapest, Osiris, 2007.

8 Розанов, В. В.: *Сочинения.* Москва, Советская Россия, 1990. 14.



Szűcs Olga

NYIKOLAJ BERGYAJEV

Nyikolaj Alexandrovics Bergyajev (Kijev, 1874. március 6. – Clamart, 1948. március 23.) kora vallás- és történelembölcseletének egyik legkiemelkedőbb alakja, az orosz egzisztencializmus és perszonalizmus legújabb kori rendszerének kidolgozója. Ősi nemesi-katonai családból származik. Édesapja gárdaparancsnok, édesanyja a francia grófi felmenőkkel bíró Kudasev hercegi család sarja. A kijevi kadétiskola elvégzése után a Kijevi Egyetem Természettudományi Karára iratkozott be, majd a jogi karon fejezte be egyetemi tanulmányait. Az egyetemi forradalmi sejtben való részvétel miatt letartóztatták, és Vologdába száműzték. Első publikációja 1899-ben egy marxista folyóiratban, a *Die Neue Zeit* hasábjain látott napvilágot.

1901-ben bekövetkező radikális szakítását a marxizmussal a „pozitivizmustól a metafizikai idealizmushoz való átmenetként" értékelik. Szergej Bulgakov atyával és Szemjon Frank filozófussal együtt a forradalmi eszmerendszer legkövetkezetesebb bírálójává vált. Gondolkodói autonómiája kora ortodox egyházával is szembeállította. Az Athos-hegyi atyák védelmében írt cikkéért a Szent Szinódus 1913-ban Szibériába száműzte. Büntetésének végrehajtását csak az első világháború kitörése akadályozta meg.

A forradalom és az azt követő polgárháború elvetése nemcsak a világkataklizma filozófiai kritikájában nyilvánult meg, hanem társadalmi szerepvállalásra is serkentette. Az 1917-ben Bergyajev által alapított Szellemi Kultúra Szabadegyeteme 1922-ig fogta össze Oroszország forradalomellenes szellemi elitjét. Társadalmi megbecsültségét jelzi, hogy 1920-ban – egy rövid időre – a Moszkvai Egyetem professzorává választották. A szovjet korszak alatt kétszer tartóztatták le. 1920-as és 1922-es letartóztatásakor maga Dzerzsinszkij, a hírhedt Lubjanka vezetője hallgatta ki. Az ítélet: Szovjet-

Oroszországból való örök száműzetés, visszatérési kísérlet esetén – már az államhatáron való – azonnali kivégzés.

A „filozófiai hajó" utasaként 1922-ben hagyta el hazáját, kétévnyi Berlinben való tartózkodás után, 1924-ben Franciaországban, Párizs egyik elővárosában telepedett le, élete végéig ott lakott. A berlini két év alatt szoros szellemi kapcsolatot épített ki Németország vezető filozófusaival: Franz von Baaderrel, Max Schelerrel, Hermann Graf Keyserlinggel és Oswald Spenglerrel. Ez a szellemi közeg hozta hozzá közel Jakob Böhme filozófiáját, amely Bergyajev későbbi nézeteinek sarokpontjává vált. Élete végéig tartó franciaországi emigrációja megteremtette számára a filozófusi kiteljesedés lehetőségét. Társadalmi szerepvállalása itt sem enyészett el. Bergyajev az Orosz Diákok Keresztény Mozgalmának meghatározó személyiségévé vált, és megalapította az orosz emigráció egyik legjelentősebb vallásfilozófiai folyóiratát, a *Putyot*. Szellemi nagyságát bizonyítja, hogy a második világháborúban – függetlenül a szovjet hatalom természetétől – nyíltan hazája mellé állt, és megszakított minden kapcsolatot a fasiszta Németországgal kollaboráló személyekkel. 1942–1948 között hét alkalommal jelölték irodalmi Nobel-díjra.

A szerző iránti napjainkban megfigyelhető fokozott érdeklődés nemcsak annak köszönhető, hogy míg külföldön az egyik legismertebb orosz filozófusként tartották számon, ideológiai okok miatt hazájában szinte teljesen mellőzött és agyonhallgatott személyiség volt, sokkal inkább annak a szellemi teljesítménynek, amely Bergyajevet a XX. század kiemelkedő filozófusai közé emeli. Filozófiájának tanulmányozása számunkra nemcsak szakfilozófiai szempontból bír jelentőséggel, hanem segíti azon korszak szellemtörténetének megértését is, amely mind a mai napig hatással van az Oroszország útkeresését és identitástudatát meghatározó szellemi áramlatokra.

Nyikolaj Bergyajev, akit a filozófia művészének, az „orosz Hegel"-nek is neveztek, rendkívül gazdag életművet hagyott hátra.[1] A századforduló orosz filozófiai reneszánszának jeles képviselőjeként Bergyajev egyszerre volt egyéni filozófiai teljesítmény megalkotója és az orosz intelligencia tipikus képviselője. A korabeli orosz értelmiségi lét a sajátos orosz létfeltételeknek és szellemi közéletnek köszönhetően egyszerre volt sajátos életforma, világszemlélet és erkölcsi elhivatottság kifejezője. A gondolkodók, a filozófusok önkifejezési eszközei egyszerre viselték magukon a művészi fantázia, a racionális konstrukció és az emocionális túlfűtöttség ismertető jegyeit. Mindezek a jellemzők Bergyajevnek is sajátjai voltak. Filozófiáját szüntelen útkeresésként, önmegismerésként, vívódásként élte meg. Bergyajev filozófiája egyben egyéni hitvallása, személyes meggyőződése és életvitelének alapelve. Minden intellektuális eszmefuttatása önmegismerésének – sok-

[1] Könyveinek száma harminc fölött van, kisebb-nagyobb publikációinak, tanulmányainak száma meghaladja a százat. Magyarul eddig kilenc monográfiája jelent meg. Közelebbről lásd az irodalomjegyzékben.

szor ellentmondásos – pillanatnyi állapotjelzője. Önéletrajzi művének nem véletlenül adta az *Önmegismerés* címet.

Bergyajev a világot saját magán keresztül próbálta megérteni, hiszen a személyiség számára a kozmosznak, az egésznek s a világnak, a történelemnek annyiban van jelentősége, amennyiben az egyén számára bír létjogosultsággal. Harminc kötete és több mint száz egyéb publikációja mind-mind a személyiség útkeresésének egy-egy állomása. Bergyajev filozófiai mondanivalójának érvényessége nem következetes és logikus rendszerben keresendő, hanem a sokszor ellentmondásos, önelemző, vívódó gondolkodási folyamatban, amelyben személyiségének, s egyben a világnak a titkát kutatja.

Bergyajev egyszerre gondolkodó és művész. Minden szubjektivitása ellenére szellemi teljesítményét mégis általánosnak és örök érvényűnek tekinthetjük, hiszen értékként épp ezt az öntörvényűséget, a gondolkodás teljes szabadságát fogadjuk el. Bergyajev autonóm gondolkodó és olyan, kompromisszumokat elutasító egyéniség, akinek életpályája a hatalommal és a tekintélyekkel való szüntelen konfrontáció példázata. A szabadság és az igazság nevében ítéli el a cári önkényuralmat, de a forradalmat is, a hivatalos ortodoxiát éppúgy, mint az ateizmust, a marxizmust és a restaurációt, a nacionalizmust és kozmopolitizmust is.

Egyéni szellemi teljesítménye egyben informatív és tanulságos korrajz, melynek egyik legkiemelkedőbb példája történetfilozófiája, amely máig érvényes kérdéseket boncolgat: a haladás, a történelem értelme, Oroszország és a Nyugat kapcsolata, a forradalom, a személyiség, a szabadság, a történelem vége.

Filozófiai hitvallását a következő módon indokolja meg: „Szembeszegülök a világ adottságával, nem fogadok el semmiféle tárgyiasságot, mint ami az ember rabságát jelenti, szembehelyezem a szellem szabadságát a világ szükségszerűségével, az erőszakkal és a konformizmussal. [...] Filozófiám belső indítékai a következők: a szabadság primátusa a lét felett, a szellemé a természet felett, a szubjektumé az objektum felett, a személyé az egyetemes-általános felett, az alkotásé az evolúció felett, a dualizmusé a monizmus felett, a szereteté a törvény felett."[2]

Irodalom (Sz. O. – F. Z.): Művei: *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии* (*Szubjektivizmus és individualizmus a társadalomfilozófiában*, 1901); *Новое религиозное сознание и общественность* (*Az új vallási tudat és a társadalmiság*, 1907); *Sub Specie Aeternitatis* (1907); *Духовный кризис интеллигенции* (*Az értelmiség szellemi krízise*, 1910); *Философия свободы* (*A szabadság filozófiája*, 1911); *Смысл творчества* (*Az alkotás értelme*, 1916); *Судьба России* (*Oroszország sorsa*, 1918); *Кризись искусства* (*A művészet válsága*, 1918); *Смысл истории* (*A történelem értelme*, 1923); *Философия неравенства* (*Az egyenlőtlenség filozófiája*, 1923); *Новое Средневековье* (*Az új kö-*

[2] Bergyajev, N. A.: *Az ember rabságáról és szabadságáról*. Budapest, Európa, 1997. 10–11.

zépkor, 1924); *Философия свободного духа* (*A szabad szellem filozófiája,* 1927); *О назначении человека* (*Az ember rendeltetése,* 1931); *Христианство и классовая борьба* (*Kereszténység és osztályharc,* 1931); *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм* (*Az orosz vallási lélektan és a kommunista ateizmus,* 1931); *Судьба человека в современном мире* (*Az ember sorsa korunkban,* 1934); *Дух и реальность* (*Szellem és valóság,* 1935); *Истоки и смысл русского коммунизма* (*Az orosz kommunizmus eredete és értelme,* 1938); *О рабстве и свободе человека* (*Az ember rabságáról és szabadságáról,* 1939); *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого* (*Isteni és emberi egzisztencialista dialektika,* 1944–1945); *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века* (*Az orosz eszme. A XIX. század és a XX. század eleje orosz gondolkodásának alapvető problémái,* 1946); *Опыт эсхатологической метафизики* (*Egy eszkatológiai metafizika kísérlete,* 1947); *Царство Духа и царство Кесаря* (*A Szellem Birodalma és a Császár Birodalma,* 1951).

Magyarul: *Marxizmus és vallás.* Budapest, Fischer, 1935; *Az új középkor. Szemlélődések Oroszország és Európa sorsán.* Budapest, Pro Christo Diákszövetség, 1935; *Dosztojevszkij világszemlélete.* Budapest, Európa, 1993; *Az ember rabságáról és szabadságáról.* Budapest, Európa, 1997; *A kommunizmus igazságai és hazugsága.* Budapest, Kairosz, 2003; *Önmegismerés.* Budapest, Európa, 2002; *Az orosz kommunizmus értelme és eredete.* Budapest, Századvég, 1989; *A történelem értelme.* Budapest, Aula, 1994; „A renaissance vége". *Korunk,* 1926. 1. évf. 4. sz.; „Hetedik levél. A liberalizmusról". *Pro Philosophia Füzetek,* 19–20. 1999. 155–166; „Az Eurázsia-iskola". *Életünk,* 36. 1998. 11–12. 1044–1052; „Filozófiai világnézetem". *Pro Philosophia Füzetek,* 1997. 1–2. 33–38; „Az ember és a gép. A technika szociológiájának és metafizikájának problémája". *Filozófiai Figyelő,* 14. 1993. 81–97; „Töprengések az Erószról". *Pompeji,* 4. 1993. 1–2. 276–284; „A marxizmustól a kereszténységig". *Kritika,* 1992. 4. 43–44; A személy. In *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig.* 2. köt. Budapest, Vigilia, 1988. 190–230; Az úr, a szolga és a szabad. In *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig.* 2. köt. Budapest, Vigilia, 1988. 231–243; „A történeti lényegéről. Ami metafizikai és ami történeti". *Vigilia,* 51. 1986/11. 840–849.

Róla: Dietrich, W.: *Nikolai Berdjajew. Leben und Werk, I–III.* Gelnhausen–Berlin, 1975; Lowrie, D. A.: *Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev.* London – New York, 1960; Meusel, J.: *Geschichtlichkeit und Mystik im Denken Nikolaj Berdjajews.* Berlin, 1962; Bonnerd Richardson, D.: *Berdyaev's Philosophy of History.* The Hague, Nijhoff, 1968; Vallon, M. A.: *An Apostle of Freedom. Life and Teachings of Nicolas Berdyaev.* New York, 1960; Rössler, R.: *Das Weltbild Nikolai Berdjajews.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956; Juhász Anikó: *Nyikolaj Bergyajev.* Budapest, Kossuth, 1984; Szűcs Olga: *Nyikolaj Bergyajev történetfilozófiája.* Páty, 2006; Vermes Katalin: „»Ezen a világon minden velem történt.« A theodícea problémája Nyikolaj Berdjajev filozófiájában". *Magyar Filozófiai Szemle,* 1993/3–4. 590–611.

Csejtei Dezső

OSWALD SPENGLER

Oswald Spengler (1880–1936) német filozófus, a XX. századi életfilozófiák egyik képviselője. Egyetemi tanulmányait Münchenben és Berlinben végezte. Doktori disszertációját Hérakleitosz filozófiájából írta, s 1904-ben védte meg a hallei egyetemen. Először középiskolai tanár volt. Szerény anyai öröksége 1911-től lehetővé tette számára az anyagi és szellemi függetlenséget. Ekkor Münchenben telepedett le, haláláig itt élt. A világhírnevet *A Nyugat alkonya* című műve hozta meg számára, melynek első kötete 1918 áprilisában jelent meg. 1919-ben publikálta híres politikai pamfletjét *Poroszság és szocializmus* címmel; e mű a legelső kísérlet volt a konzervatív erők összefogására a németek világháborús veresége után. Spengler életében a csúcspontot az ezt követő időszak jelenti. Előadássorozatokat tartott, megnyíltak előtte a felső tízezerhez vezető út kapui. Neves személyiségekkel került kapcsolatba (Paul Reusch rajnai nagyiparos; Alfred Hugenberg sajtómágnás; Hugo Stinnes bankár). Azt tervezte, hogy önálló sajtóbirodalmat alapít. Fokozatosan rádöbbent azonban arra, hogy az üzleti világ nehezen befolyásolható, és tőle idegen. 1924 és 1929 között éppen ezért visszavonult a közélettől. Ekkor került közeli kapcsolatba Eduard Meyerrel, kora talán legnagyobb ókortörténészével. Elmélyült kutatómunkát folytatott, hogy *A Nyugat alkonya* című művét kiegészítse az emberiség előtörténetének, a prekulturális szintnek az elemzésével. Az 1930-as évek elejétől ismét aktív politikai szerepet vállalt: szoros kapcsolatban állt Gregor Strasserrel, az NSDAP egyik vezetőjével, Hitlert viszont kezdettől fogva alkalmatlan vezetőnek tartotta, „tökfilkónak" nevezte. 1933 júniusában, már a nemzetiszocializmus hatalomra jutása után fejezte be *A döntés évei* című könyvét; Detlef Felken úgy értékelte, hogy ez „az egyetlen rendszerbíráló mű, amely megjelent a harma-

dik birodalomban". Ezt követően tett még Spengler kísérletet arra, hogy befolyásolja Hitlert. 1933. július 25-én Bayreuthban személyesen találkoztak, ám ez Spenglerre kiábrándítóan hatott. Goebbels még többször megkísérelte, hogy megnyerje a mozgalom számára, próbálkozásait azonban Spengler rendre visszautasította. Ezután sajtóhadjárat indult ellene, majd bekövetkezett az agyonhallgatás időszaka. Élete utolsó éveiben Spengler belső emigrációba vonult, 1935-ben a nácizmussal kollaboráló Nietzsche Archívummal is megszakította kapcsolatait. Szívelégtelenségben hunyt el 1936. május 8-án müncheni otthonában.

Főbb művei: *A Nyugat alkonya* (I. köt.: 1918. II. köt.: 1922. Teljes, átdolgozott kiadás: 1923. Magyarul: *A Nyugat alkonya, I–II.* Budapest, Európa, 1994. Legutóbbi kiadása: Budapest, Noran Libro, 2011); *Poroszság és szocializmus* (1919); *Az ember és a technika* (1930. Magyarul: *Ember és gép. Egy új életfilozófia vázlata.* Budapest, Danubia, 1932); *A döntés évei* (1933); ez utóbbi három írása megjelent az Oswald Spengler: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások* (Budapest, Noran Libro, 2013) című kötetben.

Spengler egyszerre volt elmélyült filozófus, alapos szaktudós és ihletett művész. E hármasság rányomja bélyegét elméleti munkásságára is. Nézeteinek legbővebb kifejtése kétségkívül *A Nyugat alkonya* két kötetében található; e mű egyszerre tekinthető történetfilozófiai alapvetésnek és olyan elmélyült koranalízisnek, amely még a jövő bizonyos mérvű előrelátását is lehetővé teszi.

Spengler több ponton is alapvetően átalakította a történetfilozófiai gondolkodást. Először is szakított ama felfogással, hogy a világtörténelem egységes. A világtörténelem helyett *kultúrák* sokaságáról beszél, melyek közül nyolcat különböztet meg (kínai, indiai, babiloni, egyiptomi, mexikói, antik-apollóni, arab-mágikus, nyugati-fausti kultúra). A kultúrák – Spengler megítélése szerint – organikus képződmények, időtartamuk általában ezer esztendő, biológiai taktusuk abban mutatkozik meg, hogy mindegyikük végigmegy a kifejlődés, tetőpont, hanyatlás és pusztulás stádiumain. Másodszor, a világtörténelem kultúrák sokaságára bontása megkérdőjelezi a szokványos értelemben vett *haladás* fogalmát. A kultúrköröknek életritmusa van, a haladás ezen belül kap helyet, nem azonos a szakadatlan, egyenes vonalú fejlődéssel. Harmadszor, a korlátlan, egyenes vonalú haladásértelmezés elvetésével megrendült az Európa-*központúság* korábban sziklaszilárdnak tartott bástyája is. Spengler felszámolta az *Európa*-központú világtörténelem ama fantomját, amely szerint minden Európa körül forog, minden hozzá hasonul. E konstrukcióval Spengler elvitatta a világtörténelem állítólagos végcélját is; céllal legfeljebb az egyes kultúrák (kultúrkörök) rendelkeznek, szerepüket betöltve ezt fejlesztik ki.

Az egyes kultúrák egy-egy ősszimbólum körül összpontosulnak, annak eredendő irányultságát bontják ki. Spengler e problémakört nem dolgozta ki valamennyi kultúra vonatkozásában teljes részletességgel. Felfogása

szerint a kultúra alapját képező ősszimbólumot a sajátos térartikuláció határozza meg; az egyiptomi kultúra esetében ez az *irány*, a *mélység;* az antik-apollóni kultúra vonatkozásában a *kiterjedt test;* az arab-mágikus világ esetében a *zárt tér* (a „barlang"); a nyugati-fausti kultúra vonatkozásában pedig a *távolság*, a *messzeség*, általánosabb értelemben a *végtelen tér* meghódítására, birtokba vételére irányuló törekvés.

Mivel az egyes kultúrkörök nagyjából ugyanolyan pályát futnak be, az egyes fejlődési szakaszok alapján *analógiákat* lehet felállítani közöttük. Az analogikus összefüggést mint magyarázó elvet Spengler részben az oksági kapcsolatok helyett alkalmazza. Az analógiák segítségével párhuzamokat vonhatunk az egyes kultúrák között (interkulturális analógiák), valamint adott kultúrán belül is (intrakulturális analógiák). E módszertannal Spengler szerint a mi kultúránk jövőbeli, még be nem következő történései vonatkozásában is következtetéseket vonhatunk le.

Spengler éles különbséget tesz a kultúra kibomló, felfelé ívelő, kreativitásban és eredeti alkotásokban gazdag és a kultúrkör hanyatló szakasza között; ez utóbbit *civilizációnak* nevezi. A szűkebb értelemben vett kulturális szakaszra az *organikus* fejlődés jellemző, ekkor éli virágkorát a vallás, a művészet, a filozófia és részben a tudományok; a civilizációs fázis ezzel szemben inkább *mechanikus* jellegű és kifelé ható: ekkor a technika, a gazdaság, a jog veszi át a hatalmat. A civilizáció sorsa hosszú távon a pusztulás, még akkor is, ha az agóniát elfedi a technikai szinten és külsődlegesen látványos gazdagság.

Spengler történetfilozófiai áttekintése saját kultúrkörünk (nyugati-fausti) áttekintő elemzésével nő át koranalízisbe. E kultúra az ezredforduló után szökkent szárba, mindvégig a végtelen tér birtokba vétele foglalkoztatta. E törekvés első jelei a gótikus székesegyházak égbe törő tornyai, a távolba irányuló keresztes hadjáratok, a messzehordó fegyverek feltalálása; s ez a könyvnyomtatáson, a perspektíva és az infinitezimálszámítás felfedezésén át, a modern tömegközlekedésen keresztül egészen napjainkig tart (űrkutatás, kibertér).

A fausti kultúrkörön belül a kultúrából a civilizációba történő átmenet a XVIII. század végén és a XIX. század elején következett be. A kultúra tetőpontját a művészi kifinomultság olyan produktumai jelentik, mint például a rokokó alkotásai, a drezdai Zwinger, továbbá a korszak nagy természettudományos és matematikai felfedezései. A törést gazdasági téren az ipari forradalom, a modern gyáripar, politikai téren pedig a francia forradalom és Napóleon jelentette; a világ a maga egészében birtoklandó prédává vált.

A civilizáció egyik alapvonása a *világváros* és a *vidék (Provinz)* ellentéte. Spengler nagyívű városfilozófiájában hosszan taglalja, miképp reprezentálják a késői civilizáció sajátosságait a megalopoliszok; az itt található kő- és betonsivatagok szemléletesen mutatják végleges elszakadásukat az organikus tájtól, a petrifikáció, a megmerevedés folyamatát. E késői világvárosok-

ban új emberfajta alakul ki, az úgynevezett „agyember"; alapvetően a hűvös tényérzék, a vallástalanság, valamint az intelligencia megfeszített használata jellemző rá, miközben elsorvadnak természetes ösztönei, szélsőségesen énközpontúvá válik, eltávolodik saját közösségétől, ideálképe mindinkább a gyermeket tehernek érző és a gyermektelen kozmopolita.

Spengler részletesen elemzi a késői civilizáció megalopoliszainak jellemző jelenségeit: korhadó filozófia, amely „már nem teremt, csak átértelmez", konstruálásba fulladó világvárosi irodalom, elhatalmasodó médiavilág (noha a XX. század elején még csak újságok formájában létezett), a technika mágikus magasságba emelése és bálványozása, a rekord- és sportszemlélet kóros eluralkodása. A világvárosi népességre, az arctalan tömegre a fellah kifejezést használja. Úgy véli, politikai síkon – a megroppant demokrácia romjain – a fellahizáció képezi alapját a cézárizmus jelenségének, melynek eljövetelét – s ezzel a fausti kultúra végső szakaszát – a XXI–XXII. századra teszi.

Spengler politikai filozófiáját *Poroszság és szocializmus* című pamfletjében foglalja össze. A konzervatív szellem, mely e művet áthatja, szerzőjét az úgynevezett *konzervatív forradalom* irányzatának egyik kulcsfigurájává teszi. E kifejezést először Thomas Mann használta 1921-ben; olyan irányzatot értünk rajta, mely alapvetően nemzeti-konzervatív irányítottságú, ám egyrészt különbözik a hagyományos konzervativizmustól (hiányoznak belőle a nemesi és vallási értékek), másrészt különbözik a szélsőjobboldali irányzatoktól (például a nemzetiszocializmustól) is, vagy csak néhány ponton érintkezik velük. Nézetrendszerében teret kap az arisztokratizmus, a birodalmi nacionalizmus, a versailles-i békerendszer elutasítása, a demokrácia- és liberalizmusellenesség, a weimari köztársaság bírálata, de nagyrészt hiányzik belőle a biológiai megalapozottságú fajelmélet, az antiszemitizmus, a népi *(völkisch)* gondolat és a szociális demagógia. A konzervatív forradalom sajátos vonása, hogy a felvilágosodás és a modernizáció elutasítása ellenére igenli a technikai fejlődést. Fő képviselői Spengleren kívül: Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, Ernst Jünger.

A spengleri filozófia hatása jellegzetes hullámzást mutat. Spengler a két világháború között nagyon népszerű szerző volt; hatása megfigyelhető Thomas Mann életművében – mind az elismerés, mind a bírálat formájában –, Adorno is részletesen foglalkozik tanaival. Olyan konzervatív szerzők műveiben is szerepel a neve, mint Raymond Aron, Ezra Pound, Arnold Toynbee vagy José Ortega y Gasset. A második világháború után népszerűsége veszített valamelyest az erejéből, bár ellenpéldaként felhozható Henry Kissinger, aki doktori disszertációját részben Spengler filozófiájából írta a Harvardon 1950-ben. Spengler gondolatait később egy gyakorló politikus, Zbigniew Brzezinski méltatta. Hazánkban főleg Szerb Antalra hatott pozitív értelemben, ám utalások bőven találhatók Németh László és Márai Sándor írásaiban is. Az utóbbi évtizedekben az Európai Unió válságjelenségei ismét

jelentősen felerősítették a spengleri filozófia iránti érdeklődést, és alapos elemző művek születtek. (vö.: David Engels írásai). 2017-ben Németországban megalakult a Spengler Társaság.

Oswald Spengler a XX. századi konzervatív filozófiai gondolkodás kiemelkedő képviselője. A XX. század első évtizedeiben, új környezetben képes volt újrafogalmazni a konzervatív gondolkodás fő elemeit. Maradandó hatást gyakorolt a későbbi történet- és kultúrfilozófiára. Józan realizmusába olykor pesszimizmus vegyül, számos prognózisa „meghökkentően pontos", napjainkban is megkülönböztetett figyelmet érdemel.

Irodalom: Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2009; Engels, David: *A birodalommá válás útján. Az Európai Unió válsága és a római köztársaság hanyatlása.* Budapest, L'Harmattan, 2017; Karácsony András: *Mozaikok: politika, értelmiség, konzervativizmus.* Máriabesnyő, Attraktor, 2014; Fink, Sebastian – Rollinger, Robert (Hrsg.): *Oswald Spenglers Kulturmorphologie. Eine multiperspektivische Annäherung.* Wiesbaden, Springer Verlag, 2018; Neubauer Gyula: Oswald Spengler. In Lambrecht Kálmán (szerk.): *A gondolat úttörői.* Budapest, Dante, é. n. (1924). 31–70; Szemere Samu: *Spengler filozófiája.* Budapest, Béta, 1924; Csécsy Imre: *Oswald Spengler riadója.* Budapest, Századunk, 1934; Németh László: *Oswald Spengler: Jahre der Entscheidung (1934). A minőség forradalma.* I. köt. Budapest, Püski, 1992. 296–304; Csejtei Dezső – Juhász Anikó: „Spengler redivivus". *Kommentár,* 2019/2. 119–131.

Kovács Örs

CHARLES MAURRAS

Charles Marie Photius Maurras (Martigues, 1868. április 20. – Saint-Symphorien-lès-Tours, 1952. november 16.) provance-i jómódú polgári családból származó író, költő, újságíró és politikus, a *nationalisme intégral* ideológusa, a politikai antiszemitizmus képviselője. A család második fiúgyermeke volt, apja liberális eszméket vallott, édesanyja hívő katolikus volt. Édesapját hatéves korában elvesztette. Katolikus középiskolába járt Aix-en-Provence-ba, de hitéből hamar kiábrándult. Tizennégy éves korában hirtelen megsüketült. Érettségi után görög és latin szakot választott a párizsi egyetemen. Nagy hatással volt rá Alfred de Musset és Frédéric Mistral költészete, Pascal gondolatai, Comte pozitivizmusa, és baráti kapcsolatot ápolt Anatole France-szal is. 1885 után Párizsba költözött, és megkezdte újságírói tevékenységét. Haláláig több mint tízezer cikket írt különböző sajtótermékekbe. Egyszerre folytatott irodalmi, filozófiai és politikai tevékenységet. Írt a Le Play iskoláját követő *La Réforme sociale*-ba, illetve sokat foglalkozott a kanti filozófia és Schopenhauer pesszimizmusa közötti út lehetőségével is. Le Play társadalomkritikája, a tomizmus módszere, a forradalmi hagyomány és idealizmus elvetése inkább a pozitivizmus felé terelték gondolkodását, ami meggátolta, hogy katolikus hitét visszanyerje. 1887-től a szerkesztőség titkára lett egy katolikus napilapnál *(L'Observateur français),* és cikkeivel, költeményeivel felhívta magára a figyelmet. Megkapta a Félbrige díját, amelyet az oc (okcitán, provanszál) nyelv és kultúra pártolásáért ítélnek oda. 1889-től a párizsi Félbrige titkára lett, és a provence-i költők megismertetésén dolgozott. 1891-ben megalapította Jean Moréasszal az *École romant,* amely a szimbolizmussal szemben a görög-római és klasszikus francia líra hagyományait igyekezett követni. Valójában klasszicista fordulatot követelt.

1896-ban *La Gazette de France* athéni olimpiára kiküldött tudósítója volt. 1898-ban Henri Vaugeois és Maurice Pujo létrehozta az *Action française*-t, amihez hamarosan Maurras is csatlakozott. A Dreyfus-perben a kapitány ellen érveltek, ennek során propagálták politikai nézeteiket is, amihez ugyanezen a néven újságot alapítottak. Soha nem békéltek meg Dreyfus felmentésével. Az első világháború előtt az örökletes monarchia helyreállítását hirdették a forradalmi köztársaság hibáival szemben. Az államérdeket és a nemzeti érdeket az egyéni jogok elé helyezték. A hadsereg tekintélyét kívánták megvédeni a Dreyfus-per kapcsán, de a vita olykor antiszemita jelleget öltött. Erőteljes németellenes kampányt folytattak, támogatták a revans politikáját. Maurras újságíróként és az *Action française* egyik vezetőjeként, ideológusaként tevékenykedett. Az ifjúság egy részét sikerült beszerveznie a *Camelots du roi* nevű mozgalomba, amely megfelelő mozgalmi hátteret nyújtott nekik. A nagy háború idején a háborús propagandát támogatták, elfogadták az erők koncentrációját, és támogatták – Maurras ugyan nem lelkesedett érte – Clemenceau hatalomra kerülését is. A háború végére a nemzeti összefogást, a németek elleni fellépést hirdető mozgalom és Maurras is nagy tekintélyre tett szert. A békéket nem helyeselte – még radikálisabb büntetést követelt a németekre –, és végképp elítélte az 1920-as években a németekkel való együttműködés politikáját. Németország felosztását, Landau és a Saar-vidék annexióját és francia protektorátus kialakítását követelte a Rajna-vidéken. A németekre szerinte az emberi jogok is csak feltételek mellett lehetnek érvényesek. 1925-ben A Toll nevű irodalmi társaság tagjai Anatole France utódaként az „írók fejedelmének" választotta meg. Az 1920-as évek elején az *Action française* tagjai ellen több merényletet is elkövettek, ami Maurras körül inkább erősítette a szolidaritást. Az 1920-as évektől kezdve folyamatosan figyelmeztette a franciákat a náci veszélyre, elítélte a faji alapú antiszemitizmust, és aggodalommal követte a nácik fegyverkezését is. Ugyanilyen nagy veszélynek tartotta a Szovjetuniót is, tartott a kommunizmus térnyerésétől is. A Vatikán 1926 és 1939 között Maurras műveit indexre tette ateista és agnosztikus nézetei miatt, a mozgalom tagjait a szentségek vételétől is eltiltották. A spanyol polgárháború egyházüldözésének keserű tapasztalatai vezettek végül a tilalom feloldásához.

Az 1930-as években a világválság Franciaországot is mélyen érintette, a gazdasági problémákat politikai nehézségek sora kísérte. Gyakoriak voltak az utcai tüntetések a baloldali kormányok ellen. 1934-ben az *Action française* által meghirdetett párizsi megmozdulás a hatóságokkal való összecsapásokba torkollott, legalább 14 halálos áldozattal járt. 1936 februárjában merényletben megsebesült Léon Blum, a Népfront vezéralakja, amiért felbujtóként Maurrast először 4 hónap börtönbüntetésre ítélték, majd még 8 hónappal meghosszabbították a büntetését. Sokan vállaltak vele szolidaritást, XI. Pius pápától kezdve az elzászi képviselőkig és szenátorokig. Szabadulásakor mintegy ötvenezer ember várta őt Párizsban. 1938-ban a Francia

Tudományos Akadémia tagjává választották. Ostorozta hazáját, hogy nem készül a háborúra, túl megengedő a németekkel szemben. Felfogása szerint a latin szövetség (olasz, francia, spanyol, román) lett volna a megoldás, amely kiegészülhetett volna a britekkel, a lengyelekkel és a magyarokkal. Mussolinit azonban nem sikerült eltérítenie a Hitlerrel való szövetségtől. Üdvözölte a müncheni szerződést – amit az *Action française* kigúnyolt –, de csak abból a megfontolásból, hogy Franciaország így időt nyerhet a háborúra való felkészülésre, amelyet a Köztársaság eddig elmulasztott. Mindvégig németellenes kampányt folytatott, követelte a francia hadsereg – különösen a légierő – megerősítését, és éppen a hadsereg gyengesége miatt akarta a háborút elkerülni például Csehszlovákia megszállásakor is. Üdvözölték Franco győzelmét mint amely véget vet a katolicizmus üldöztetésének és a kommunista veszélynek a mediterrán világban.

A német győzelem után Maurras műveit tiltólistára tették németellenességük miatt, 1943 után már a németek is le akarták tartóztatni. Pétain rendszerét támogatta, de csak abból a megfontolásból, mint az első világháború alatt a köztársasági kormányt: azaz hogy legyen végre nemzeti egység, amely helyreállítja az országot. És ezzel nem volt egyedül, 1940 után a franciák többsége szimpatizált a Vichy-rendszerrel. Maurras ebben sokkal inkább a demokrácia, a parlamentarizmus ártalmainak felszámolását látta, és az Ellenállás kommunista vonalát is elítélte. Követői viszont nagyrészt eltávolodtak tőle, egy részük az Ellenállást, más részük a nácikkal való teljes együttműködést választotta. Ugyanakkor elítélte De Gaulle mozgalmát, s a nyugati szövetségesek győzelmét a szabadkőművesek uralmának visszatéréseként értékelte. Polgárháború kitörését vizionálta az országban. A normandiai partraszállás sikere után hamis vallomás alapján letartóztatták, pere 1945 elején zajlott le három nap alatt. Egyes történészek erre koncepciós perként tekintenek. Elítélését Maurras a Dreyfus-perért történő visszavágásként értékelte. Hivatalosan hazaárulásért, az ellenséggel való együttműködésért életfogytiglani szabadságvesztésre ítélték. Ennek következtében megfosztották akadémiai tagságától is. Bár érdekes, hogy csak halála után választottak a helyére új tagot, ellentétben azokkal, akiket kollaboráció miatt ítéltek el. A börtönben is aktívan írt, publikált. Különösen sokat foglalkozott a zsidókérdéssel és az Ellenállás szerepével. 1952-ben halt meg, anélkül, hogy valaha megnősült volna. Számtalan kapcsolata volt élete során, de gyermeke nem született.

Maurras életműve óriási, mennyiségre és érdeklődési területei miatt is. A költészettől a filozófián át a politikáig nagyon sokszínű író volt. Írói és költői ideálja a klasszikus Hellász, amelyet Róma közvetített, és Franciaország, azon belül is Provence örökölt. Az északi barbarizmussal szembeállítja a klasszicizmust, és szerinte másfajta szépség, mint amit Homérosz, Szophoklész, Vergilius, Racine és La Fontaine művei megtestesítenek, nem létezik. Ennek tükrében szenteli egy-egy művét Théodore Aubanelnek vagy

Jean Moréasnak. Athén is visszatérő téma. Az értelem áll a klasszikus művészet középpontjában, amit tökéletesen kifejez a Kr. e. V. századi Athén. Mindennek persze célja van: elveti a XIX. század romantikáját, de különösen a szimbolizmust. Helyette a klasszicizmus talaján állva a nemzeti hagyományokhoz való visszanyúlást javasolta (vö.: a *Le voyage d'Athènes* és az *Anthinéa: d'Athènes à Florence* című művei). Ugyanebbe a sorba beilleszthető Musset és Sand botrányos kapcsolatáról írt kritikája is: *Les amants de Venise, George Sand et Musset.* A barbárok – azaz nem az újítók, a klasszicizmus szabályaitól eltérők – ellen saját költészetét is felvonultatta, de talán nem véletlen, hogy a szimbolisták művei nagyobb karriert futottak be költeményeinél. Ideológiai támadásainak ugyanakkor folyamatos alanyai maradtak a modern költők. Ezzel foglalkozik *L'étang de Berre, Le prince des nuées, Un débat sur le romantisme* és *Vers un art intellectuel* című művében is. Külön csoportot alkothatnak filozófiai munkái, de mint az irodalomnál láttuk, soha nem tud elszakadni a politikai gondolatoktól, melyek kifejezésére mind a filozófia, mind az irodalom alkalmas. Alapműve a *Le chemin du Paradis, mythes et fabliaux,* ahol a filozófiai „mesék" révén támadta a „modernitást". Maurras érvelt a monarchia mellett *(Enquête sur la monarchie),* az állam szerepének megerősítése mellett *(L'idée de décentralisation),* az intellektualizmus mellett *(L'avenir de l'intelligence),* amelynek lényege a politikából minden misztikus és szentimentális elemet eltávolítani, és tanait egyedül a tapasztalat által támogatott értelemre alapítani. Sokat foglalkozott a vallás kérdésével, hisz az *Action française* mozgalom is épített a katolikusokra, miközben Maurras erősen bírálta az egyházat, de nem a hitet *(La politique religieuse, L'Action françaises et la religion catholique).* Megjelentetett egy antienciklopédiát is *(Dictionnaire politique et critique),* amely az ő ideológiáját foglalta össze. A második világháború idején Vichy támogatójaként, de nem náciként – és örök németellenesként – megírta *De la colère à la justice* című művét, amelyben a németek győzelmét isteni szerencseként értelmezi abból a szempontból, hogy ez lehetőséget ad a rossz francia köztársaság eltüntetésére, és megnyitja az ajtót a győzelem után az új francia monarchia és társadalom kiépítésére.

Maurras korának egyik leghatásosabb, legismertebb gondolkodója volt, megosztó személyiség, megosztó nézetekkel. Irodalmi szempontból nagyon egysíkú, mert felfogása szerint tilos élvezetet találni másban, mint az örök értelem szabályai szerint alkotott *művekben.* Ez egyben alkotásainak korlátait is megmutatta, mivel eleve elítélte azt, ami nem klasszikus formában született. Politikailag, és persze írói munkásságában is tetten érhető az intellektualizmus, a tradicionalizmus és a nacionalizmus, ami mindig párosult németellenességgel és politikai alapú antiszemitizmussal is. Maurras találmánya volt az integrális nacionalizmus, amely szembefordul a francia forradalomban született köztársasággal, és biztosítja az ország egységét, nagyságát és az értelmes rendet. Meggyőződése volt, hogy a XIX. századi

Franciaországot a patriotizmus helyett a korrupció és a hanyatlás jellemezte. Mélységesen elítélte a parlamentarizmust, a demokráciát, ezek helyébe örökletes királyságot képzelt el. Egyszerre vallott katolikus és antiklerikális, agnosztikus nézeteket. A liberalizmust és az emberi jogok feltétel nélküli tiszteletét erősen megkérdőjelezte, mert nézete szerint ezek a nemzeti szuverenitást bomlasztják, aminek a nemzeti nevelés és a hagyományok megerősítése képes csak ellenállni. Ellenségnek tekintette a zsidókat és a szabadkőműveseket, akik, elvéve e nemzeti szuverenitást, a nemzetek testvériségének és az emberi jogoknak a hangoztatásán keresztül világbirodalmat építenek. Jelentős részben a protestantizmust okolta a francia forradalomért, a reformáció szerinte a civilizáció hanyatlásának kezdete volt, mert fokozta az individualizmust, és gyengítette a társadalmi hálót. Ezeket a csoportokat belső ellenségnek, idegennek tartotta. Ugyanakkor jól szervezett, erős államban gondolkodott, amely az emberek mindennapi életének nagy szabadságot biztosít. Ehhez a katolikus egyház által képviselt morált tartotta szükségesnek, amelyet valójában utilitarista módon kezelt.

Külföldön és belföldön is óriási hatással volt kortársaira, számtalan csodálója és bírálója akadt. Irodalmi téren az André Gide vezette körrel állt vitában a modernitás kérdésében. Az első világháború hazafias szellemiségű időszakában Appolinaire-től Proustig sokan olvasták az *Action française*-t. A háború után olyanok írtak neki elismerő leveleket, mint Paul Valéry vagy Colette. Nagy hatást gyakorolt az egyetemi ifjúságra, a jogi karon tett látogatása alkalmával ott volt körülötte Pierre Messmer, Edgar Faure és Edmond Michelet is. Még De Gaulle-ra is nagy hatással volt, bár Maurras soha nem bocsátotta meg, hogy a tábornok szakított Pétainnel. 1926 után, mikor a pápa elítélte az *Action française*-t, némileg megváltozott a közhangulat. A szimpatizáló kereszténydemokraták elmaradoztak, de a hívek egy része is. A kitartó németellenesség, a nácizmus – amelyet Franciaországra leselkedő veszélyként érzékeltek – részbeni elítélése azonban az 1939-ben a mozgalom elítélésének feloldásához vezetett. Ezután következett Vichy támogatása, amely megosztotta a mozgalmat, de Maurras mindvégig kitartott Vichy mellett, miközben németellenessége is megmaradt. Külföldön a fasizmus, valamint Salazar és Franco is merített nézeteiből, amiként általában a modern nacionalizmus mindenhol használja, ismeri Maurras nézeteit.

Lényegében a mai napig vita tárgyát képezi a személyisége. Minden vele kapcsolatos írás, megnyilvánulás napjainkban is érdekes. Ez már önmagában elég ok arra, hogy foglalkozzunk vele. A liberális demokrácia bírálói máig szívesen használják fel nézeteit, olykor politikai pártok programjaiban is. Maurras iránymutatója volt korának, és politikai értelemben valódi újító. Hibája, hogy a sokféle gondolat ellentmondásainak feloldására nem törekszik, inkább mereven ragaszkodik olykor összeegyeztethetetlen nézeteihez. A jelenségekre adott magyarázatai figyelemre méltóak, újszerűek. Vichy támogatása, majd a háború utáni elítélése sokak szemében éppen úgy

árnyékot vetnek személyére, mint a pápasággal kialakuló konfliktusa vagy éppen politikai antiszemitizmusa. Munkássága azonban értékes és érdekes, utóélete – amely nem csak szélsőjobboldali holdudvart jelent – figyelemre méltó.

Irodalom (K. Ö. – F. Z.): Boutang, Pierre: *Maurras. La destinée et l'oeuvre.* Paris, Plon, 1984; Chiron, Yves: *La Vie de Maurras.* Paris, Perrin, 1991; Fábián István: *A francia konzervativizmus filozófia alapvetői. Maurras, Seillière, Maritain.* Budapest, Dunántúli Nyomda, 1928; Gálfy László: „Maurras és a katolicizmus". *Magyar Kultúra,* 1927. 94–96; Giocanti, Stéphane: *Maurras, le chaos et l'ordre.* Paris, Flammarion, 2006; Carrère, Jean: „Action Française". *Szép-halom,* 1. évf. 7–9. sz. 1927. 292–304; Kunter, Tony: *Charles Maurras, la Contre-Révolution pour héritage.* Paris, Nouvelles Éditions Latines, 2009; Laurent, Joly: *Naissance de l'Action française: Maurice Barrès, Charles Maurras et l'extrême droite nationaliste au tournant du XXe siècle.* Paris, Grasset, 2015; Ludassy Mária: „Charles Maurras és az Action française". *Világosság,* 37. 1996/1. 43–55; uő: „Charles Maurras és az integráns nacionalizmus elmélete". *Kritika,* 1996/2. 35–39; uő: „Charles Maurras politikai eszméi". *Holmi,* 8. 1996/11. 1617–1627; uő: „Charles Maurras politikai szótára". *Beszélő,* 1. 1996/3. 37–52; uő: *Fehér jakobinizmus. Charles Maurras és az Action Française.* Budapest, Kávé, 1999; Madiran, Jean: *Maurras.* Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1992; Majoros István: Bossuet-től Maurras-ig. Megjegyzések a francia konzervativizmusról. In Békés Márton – Majoros István (szerk.): *A hagyomány politikája. Fejezetek a konzervativizmus történetéből.* Budapest, ELTE BTK Történeti Intézet, 2006. 135–144; Maurras, Charles: „Zsidók és szabadkőművesek". Ford. Ádám Péter. *Kritika,* 1991/3. 1991. 24–25; McCearney, James: *Maurras et son temps.* Paris, Albin Michel, 1977; Molnár Tamás (Thomas Molnar): „Charles Maurras, Shaper of an Age". *Modern Age,* Fall, 1999. 337–342; Prévotat, Jacques: La condamnation de l'Action française par Pie XI. In *Collections de l'École Française de Rome, 223.* Roma, 1996. 359–395; uő: *Les catholiques et l'Action française, histoire d'une condamnation, 1899–1939.* Paris, Fayard, 2001; Sutton, Michael: *Nationalism, Positivism and Catholicism. The Politics of Charles Maurras and French Catholics, 1890–1914.* Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney. Cambridge University Press, 1982; Thibaudet, Albert: *Les Idées de Charles Maurras.* Paris, NRF, 1920.

ω

Kovács Örs

MAURICE BARRÈS

Auguste Maurice Barrès (Charmes, Vogézek, 1862. augusztus 19. – Neuilly-sur-Seine, 1923. december 4.) író és politikus, a Francia Tudományos Akadémia tagja. Korának nagy hatású ideológusa, irodalmárja, szinte mindenkire hatással volt a maga korában. Családja apai ágról auvergne-i gyökerekkel rendelkezett, de nagyapja már Charmes-ba került, itt nősült meg. Az anyai ág lotaringiai (lotharingiai) eredetű, anyai nagyapja Charmes polgármesteri tisztségét töltötte be. Apja a híres mérnökképző, az École centrale egykori diákja, majd tanára volt, aki nyugdíjba vonulása előtt adószedőként is dolgozott. Maurice-t 10 éves korában beadták egy Nancy mellett fekvő katolikus magániskolába. Négy évet töltött ebben az intézményben, amire később szívesen emlékezett vissza. A középiskolát Nancyban végezte, ahol az előző iskolából már ismert Stanislas de Guaïta – a későbbi költő – volt a szobatársa. A jogi egyetemet is Nancyban kezdte meg, de ekkor már egyre inkább az irodalom, az írás felé fordult. Feltűnést keltett a *Jeune France* nevű folyóiratba írt irodalmi tanulmányával, amely után Leconte de Lisle és Anatole France is Párizsba hívta. Mivel Párizsban folytatta az egyetemet, az 1880-as években rendszeres vendége volt Leconte de Lisle-nek. Rendkívül érdeklődött a modern líra és a szimbolizmus iránt.

Nehezen indult írói pályája; még az is megesett vele, hogy egyik művének egyáltalán nem talált kiadót, végül elhatározta, hogy nyomtat magának egy folyóiratot, amely azután csak négy számot élt meg *Taches d'encre* címmel. Majd különféle lapoknak írt cikkeket; írásai felkeltették a kortársak érdeklődését; így találkozott a Goncourt testvérekkel, Charles Maurrasszal és Paul Bourget-vel is. Kortársai közül nagy hatást gyakorolt rá Taine és Renan filozófiája. Irányelvük volt: mindent megfigyelni és megérteni; ugyanakkor nem

hinni semmiben, mert minden állandó változásban van, a tudomány végleges eredményei adnak csak választ a kérdéseinkre. Barrès azonban 1883-ban két rövid pamfletjében – *Monsieur Taine en voyage, Huit jours chez Monsieur Renan* – gúnyolódott a két öreg tudóson és nézeteiken. Törékeny egészségi állapota miatt felmentették a katonai szolgálat alól, ezután Olaszországba utazott kezelésekre. Itt kezdte el írni a *Le Culte de moi (Az én kultusza)* regénytrilógiáját. A harmadik rész megjelenésekor, 1891-ben már elismert írónak számított, Zolától Massisig kapta a dicséreteket, ugyanis újat hozott és mutatott korának. Sikerei miatt az „ifjúság hercegének" nevezték el.

Időközben politikai pályára lépett, s 1889-ben Nancyban, boulangista színekben képviselővé választották. 1891-ben megnősült, feleségétől, Paule Couche-tól egy fia született, Philippe, aki azután De Gaulle-ról írt monográfiát. Barrès ebben az időszakban az útját kereste, változásokon ment keresztül. Kutatta az én és a társadalom megbékélésének lehetőségeit. Erről szólt következő regénye, a *L'ennemi de lois (A törvények ellensége).* Közben ismét tanult, 1893 és 1897 között a párizsi *École pratique des hautes études* diákjaként történelmet és pszichológiát hallgatott. A legnagyobb hatást tanárai közül Jules Soury gyakorolta rá, aki a pszichológia és a történelem kapcsolatát elemezte. A *Revue des deux Mondes* 1895-ös újévi cikkében Barrès már azt fejtegette, hogy a tudomány csődöt mondott, a kereszténységhez kell visszatérni, a vallásnak kell megszabnia az erkölcsöt. A boulangizmus jegyében ez a felfogás párosult a nemzeti eszmével, elfogadva a revansista törekvéseket is. 1897-ben új regényciklusba kezdett *(L'énergie nationale),* ahol már felfogásának ezen átalakulása jelent meg. Csatlakozott a *Ligue de la patrie française* nevű mozgalomhoz – amely később *Ligue des patriotes* néven működött –, ahol a *La Terre et les Morts* című beszédében a francia nemzettudat hiányára hívta fel a figyelmet. A szervezetnek 1914-től elnöke is lett.

A francia társadalmat 1894 óta megosztotta a Dreyfuss-per, amelyben Barrès a Dreyfusst elítélők táborába tartozott. 1902-es esszéjében *(Scènes et doctrines du nationalisme)* a nacionalizmus típusait elemezte, amelynek egyik fajtájaként a lokálpatriotizmust is megjelölte. Külföldi utakon vett részt a dél-európai országokban; Velencében 1903-ban jelentette meg *Amori et Dolori Sacrum* című művét, amelyben újradefiniálta az én fogalmát. Eszerint ez csak abban az esetben nem múlandó, ha érezzük azt a társadalmi kötelességet, hogy elődeink nyomdokaiba lépjünk. Nagy elismerésben részesült, amikor 1906-ban a Francia Tudományos Akadémia tagjává választották. Itt beszélt a Dreyfuss-ügy, illetve az állam és az egyház szétválasztásának kérdéséről is. Párizsi képviselőnek is megválasztották. Következő trilógiája a *Kelet bástyái (Bastions de l'Est),* amelyben hősein keresztül képet kaphatunk a hazafias érzés, a nacionalizmus megélésének általa helyesnek tartott módjáról. A trilógia a revansista érzelmek kifejeződése. Folytatta utazásait, immár Egyiptomba is eljutott. Toledóban megírta a *Greco ou Le secret de Tolède* című művét. Még a világháború kitörése előtt bejárta a Közel-Ke-

letet, de útleírásai csak 1923-ban, nem sokkal halála után jelentek meg *Une Enquête aux pays du Levant* címmel.

Misztikus elbeszélése, a *La Colline inspirée* (1913) az első olyan műve, amelyben tisztán elfogadta a katolicizmus erkölcsi álláspontját. Parlamenti képviselőként kampányt indított az állam és egyház szétválasztásáról szóló törvény ellen; ennek iratait kiadta a *La Grande Pitié des églises de France* című kötetben. Nagy vitákat folytatott Jaurèsszel Zola Pantheonba temetéséről és a háborúról. A barát és egyben politikai ellenfél meggyilkolása 1914-ben mélyen megrázta. A háborús propaganda egyik irányítója lett, négy éven át mindennap írt az *Écho de Paris*-ba. A háborút jogosnak tartotta, és elítélte a pacifizmust. A *Les diverses familles spirituelles de la France* (1917) című művében nagy tisztelettel beszélt a háborúban elesett zsidó honfitársairól, a nemzeti szellemet képviselő hagyománytisztelők, protestánsok és szocialisták mellé helyezte őket. Nagy sikerként élte meg Lotaringia hazájához csatolását. Élete utolsó éveiben szoros – valószínűleg csak plátói – viszony fűzte Anna de Noailles költőnőhöz, aki inspirációt szolgáltatott utolsó regényéhez: *Un Jardin sur l'Oronte* (1922). A könyv vitákat váltott ki a keresztény olvasók körében. Halála előtt pár hónappal nagyapja művét – *Souvenirs d'un officier de la grande armée* – is kiadta, az előszóban viszont már saját temetéséről is rendelkezett. Temetésén olyanok vettek részt, mint Foch marsall, Poincaré vagy Millerand. Sírja szülővárosában található.

Művei. Barrès nagyon termékeny író volt, rengeteg politikai újságcikket és beszédet, vitairatot, útleírást alkotott. Legsikeresebb munkái azonban egyértelműen a regényei. Hamar sikeressé vált, a *Le culte de moi* első darabja 26 éves korában jelent meg: *Sous l'œil des Barbares* (nincs magyar címe, kb. *Barbárok szemével*). Majd következett másik két kötetben a folytatás: *Un Homme libre (Egy szabad ember)* és a *Le Jardin de Bérénice (Béreniké kertje)*. Sikere abban rejlett, hogy szembefordult a korszak két meghatározó ideológusával. Taine-nel és Renannal szemben az ént állította középpontba, melyet a természetünknek megfelelő külső hatások elfogadása által módszeresen művelhetünk és fejleszthetünk, szemben az erkölcsi gyökértelenséggel, amelyet az igazodási pontok hiánya vált ki. Az én szenvedéséből kiutat kereső író a *L'ennemi de lois (A törvények ellensége)* című művében arra jutott, hogy az embernek belső ösztönét kell követnie akkor, ha másnak nem okoz fájdalmat. Ha nem képes erre, akkor szükség van a törvényre, különben törvényre sem lenne szükség. Az 1894-ben megjelenő *Du sang, de la volupté et de la mort* című művében spanyol és olasz útjairól írt a *spleen* hangulatában. Itt ismét az ént védte, mert a melankólia, a vad szenvedélyek és az esztétikai szemlélődés maradt az önfejlesztés egyedüli útja.

A következő nagy trilógia a *L'énergie nationale*. Az elsőként megjelenő *Kitépett sarjak (Les Déracinés)* hét lotaringiai diák sorsán keresztül mutatja be a kanti filozófia hatását, gyökértelenné, és ezáltal szánalmássá váló életüket. Az 1900-ban megjelenő *L'appel au soldat* a boulangizmus történetét be-

széli el, és megmagyarázza, hogyan s miért válik valaki a boulangizmus követőjévé. A trilógia harmadik darabja az 1902-ben megjelenő *Leurs figures*, amely a Panama-botrányt is feldolgozza, miközben a mű végére a tanár végleg meghajlik diákjai előtt. Az itt kialakuló világkép a korszak fiataljaira óriási hatást gyakorolt, Barrès egyfajta prófétává vált. A regény műfaját is megújította az a regionalizmus, amelyet kialakított: ez a vidék tiszta, szinte érintetlen ábrázolása a városok kozmopolitizmusával szemben. Új témákra irányította rá a figyelmet. Itt foglalkozott a nacionalizmus, a hagyománytisztelet kérdésével, valamint kifejezte ragaszkodását a szülőföld, a család és a hadsereg iránt is. Nézete szerint a lokálpatriotizmusokból épül fel a francia nemzettudat, s az egyént egyre inkább a nemzet középpontba állítása váltotta fel.

Az utolsó trilógia a *Kelet bástyái (Bastions de l'Est)*, amelynek első darabja az *Au service de l'Allemagne*. Ez a nemzeti érzés megtartására hívja fel a figyelmet. A trilógia legsikeresebb darabja a *Colette Baudoche* (1909). Ez egy lotaringiai francia lány és egy némettanár szerelméről szól, amelyet végül legyőz a lány hazafias érzülete. A harmadik rész csak jóval később jelent meg: *Le Génie du Rhin* (1921). Itt a Rajna bal partja az idillt, a másik a poroszos szigort testesíti meg. Regényei közül külön kiemelendő még az 1913-ban megjelenő *La colline inspirée*. Itt három vallásos lotaringiai az egykori Mária-zarándokhelyre költözik, és vallásos életvitelük nagy tömegeket vonz köréjük. Azonban egy eretnek és kiközösített pap érkezésével a Sion-hegyi közösség állapota romlik, megmentése a püspök által megbízott igaz hitű pap révén megy majd végbe. Az eretnek megtagadja tanait, és visszatér az egyházba. Ekkor az énkultuszt új útra vezeti, a vallás is megbékítheti az ént a közösséggel. Műveinek másik jelentős csoportját az útleírások adták, amelyek általában részletesen leírják a bemutatandó emlékeket. Szemléletében a zarándok, a moralista és a turista keveredik. Nagy sikert aratott mindegyik munkája. Halála után, 1926-ban jelentek meg a kiadatlan kéziratairól összeállított történetei *Le Mystère en pleine lumière* címmel.

Két világ tükröződik Barrès világában, alakja lényegében összekötő kapocs a XIX. század végi *fin de siècle* és az első világháború után kialakuló új politikai és irodalmi közgondolkodás között. Sőt, Barrès az újnak egyenesen egyik fő megteremtője volt. Utat mutatott, nem követett senkit. Monarchista volt, de ezalatt nem a királyságot értette, hanem a nemzet dicsőségét, amelyet a köztársaság nem képes megjeleníteni. Munkássága során rendkívüli változásokon ment keresztül, az egyes szakaszok jól elkülöníthetők trilógiái segítségével. Egyik fő tézise az anyaföld szeretete, amelyet a műveiben mindig megjelenő Lotaringia jelentett. A szűkebb pátriához való kötődés, a „lotaringiai, esetleg a francia lélek" a vérségi identitásban gyökerezik. A lokálpatriotizmus (esetleg regionalizmus) értelmében energiáit mindenki a szülőföldjéről hozza, amelytől vétek elszakadni. A hagyományok, a szokások megőrzése nélkül a gyökértelen ember a nagyvárosi kozmopo-

litizmusba süllyed el. Ezért történik meg oly gyakran, hogy a vidéki ember ideálja áll szemben a bűnös városi értelmiséggel. Ez új téma volt a korszak francia irodalmában, és számtalan fiatal író fordult e téma felé. Másik híres tézise az énkultusz, illetve ennek fejlődése, alakulása. Írói pályája elején az én tartalmazza az egyedüli igazságot, miközben minden összeomlott körülöttünk (nemzet, vallás, erkölcs stb.). Ha az én tartalmazza az igazságot, akkor önismeret révén meg kell szabadítani attól, ami idegen. Ha ez megtörtént, gazdagítani kell azzal, ami elfogadható a számára. Végül a tudatalatti elemek megtalálásával az én eljuthat a legmagasabb szintre. Ez azonban magába zárkózással jár, miközben a valóságban az ember az őt körülvevő illúziók rabja marad.

Életművének második felében az ént kívánja kiszabadítani ebből a helyzetből, keresve helyét a társadalomban. Így jön rá arra, hogy a tudomány képtelen a keresztény erkölcs pótlására, ezért ehhez vissza kell térni. A nacionalizmus is ilyen, mely a nyolc éves gyerek csalódottságából táplálkozik a sedani vereség után. Boulanger tábornok irányvonalához elsősorban a francia nemzeti büszkeség helyreállításának és a revans révén várt területek visszacsatolásának vágya hajtotta. Igyekezett összebékíteni az egyént a társadalmi szolidaritással, a nacionalizmust a szocializmussal, a hazafiságot a kozmopolitizmussal. A Dreyfus-per idején a politikai antiszemitizmus is megjelent írásaiban, bár 1906-ban Dreyfus felmentése után nyilvánosan elnézést kért tévedéséért. Az egyén feladata a szülőföldtől és az őseitől hozott örökség továbbadása, illetve megélése a haza javára. A föld és a halottak határozzák meg az egyén kötelességeit, amelyeket meg kell ismerni életünk során. Ezért értékelődik fel a vidék, amely nélkül elbukunk a nagyváros által jelképezett gyökértelen modern világban és a kozmopolitizmusban.

Kortársai számára az egyik legnagyobb újító volt, lényegében irányt mutatott a korabeli fiatal értelmiségnek. Sokan hasonlították Rousseau-hoz, mivel hozzá hasonló hatást gyakorolt kortársaira. A hagyományokat bemutató írók, az úgynevezett 4B – Paul Bourget, René Bazin, Henry Bordeaux, Maurice Barrès – egyikének tartották. Egyszerre volt hatással különböző politikai nézeteket valló írókra, mint Drieu la Rochelle, François Mauriac, Henry de Montherlant, André Malraux, Louis Aragon, André Gide vagy Jean-Marie Domenach. Természetesen az új szellemű monarchista írók is tőle tanultak, mint például Jacques Bainville, Henri Vaugeois, Léon Daudet, Henri Massis, Georges Bernanos. Maurras nagy csalódásként élte meg, hogy életéből kimaradt az *Action française*, sőt szerinte Barrès nem is volt valódi királypárti figura. A dadaisták André Breton és Tristan Tzara vezetésével még fiktív pert is a nyakába akasztottak, és 20 évi közmunkára ítélték a háború idején folytatott propagandista tevékenysége miatt. Mind a mai napig megkerülhetetlen tényező a XX. századi francia közgondolkodásban; nem vélet-

len, hogy a regénybeli – de valóban is létező – Sion-hegyen emlékművet állítottak tiszteletére, s több városban utca van róla elnevezve.

Az 1950 előtti francia irodalom egyik legnagyobb alakja volt. Malraux így nyilatkozott róla: „Amennyire káplár volt a politikában, annyira volt tábornok az irodalomban." Valóban egyszerre volt ellenfele és barátja Jaurèsnek vagy éppen Blumnak, miként Maurras sem állt távol tőle. Újításai, meglátásai alkalmassá tették arra, hogy a teljes francia értelmiségi elit viszonyuljon hozzá valahogy, és legalább művészeti érdemeit senki ne kérdőjelezze meg. Politikai teljesítményét kritikával kezelték, a francia értelmiségnek mégis olyan tényezője volt, aki konzervatív értékrendjével és világnézetével a teljes nemzetet képviselte. Tökéletesen értette a francia lelket, tudott beszélni a korabeli emberek problémáiról. Megnyilatkozásainak maradandóságát jelzi, hogy az erkölcsi gyökértelenség ma is gond, és gyakran hasonló jelenségekből ered. A francia nemzeti identitás egyik legfontosabb értője és megfogalmazója volt.

Irodalom: De Boisdeffre, Pierre: *Barrès parmi nous.* Paris, Plon, 1961; Brémond, Henri: „L'Évolution littéraire de M. Maurice Barrès". *Revue des Deux Mondes,* Tome 43. 1908. 791–824; Broche, François: *Maurice Barrès.* Paris, Lattès, 1987; Chiron, Yves: *Barrès et la terre.* Paris, Sang de la Terre, 1987; Citti, Pierre: „Prisons fin de siècle. Prisons pour rire, prisons pour mourir. Sur L'Ennemi des lois de Maurice Barres". *Romantisme,* 2004/126. 53–64; Davanture, Maurice: *La Jeunesse de Maurice Barrès.* Lille, Champion, 1975; Domenach, Jean-Marie: *Barrès par lui-même.* Seuil, 1954; Kastner Jenő: „Maurice Barrès". *Napkelet,* 1924/2. 196–200; Sternhell, Zeev: *Maurice Barrès et le nationalisme français.* Armand Colin, 1972; Thibaudet, Albert: *La Vie de Maurice Barrès.* Paris, Gallimard, 1921; Vajda, Sarah: *Barrès.* (Grandes biographies.) Paris, Flammarion, 2000.

Karácsony András

OTHMAR SPANN

Othmar Spann (1878–1950) osztrák közgazdász, szociológus és filozófus. Filozófiai és államtudományi tanulmányokat folytatott. 1907-től megszakításokkal a brünni, majd a bécsi egyetem tanára volt 1938-ig. 1928-tól az osztrák náci szimpatizáns politikai mozgalom, a Heimwehr ideológusaként politizált. Ugyanebben az időben belépett az NSDAP-be, ahol titkos tagként tartották nyilván. Az *Anschluβt* követően 1938-ban nyugdíjazták, majd négy hónapra a dachaui koncentrációs táborba internálták, elsősorban azért, mert a szudétanémetek jogait továbbra is fontosnak tartotta, illetve mert saját elképzelése volt a jövőbeli politikai-társadalmi berendezkedésről, ugyanis az általa támogatott tekintélyelvű állam helyét a demokrácia és a marxizmus közötti harmadik útként jelölte ki. A kihallgatások során maradandó szemsérülést szenvedett. Nyugdíjazása a háború után is fennmaradt.

Munkásságát a német romantika befolyásolta, Adam Müller államfelfogása jelentősen hatott rá, kritikailag mindig is a marxizmussal és a liberalizmussal való szembenállás jellemezte. Filozófiájának központi elve az „egészlegesség" *(Ganzheit)*, amelyet univerzalizmusnak nevezett, erre a szemléletmódra a szakirodalom általában a holizmus kifejezést is használja. A természeti és társadalmi világ jellemzője: a részek nem összegződnek egésszé, hanem az egészben illeszkednek egymáshoz („Minden, ami létezik, az egész tagjaként létezik."). Ezt természetfilozófiai, társadalomfilozófiai és politikai filozófiai műveiben fejtette ki. Spann elutasította a Bacon által megalapozott empirizmust és a karteziánus módszert, az atomisztikus-mechanikus tudományfogalmat. Ennek következtében élesen szembefordult a politikai küzdőtérben az individualizmusból kiinduló liberális megközelítéssel.

A hivatásrendekből felépülő állam képe volt az ideája, amelyet az 1921-ben publikált *Der wahre Staat (Az igaz állam)* című művében fejtett ki először. Az „igaz államról" szóló koncepciójának egyik meghatározó eleme az önálló, kezdeményező cselekvésen alapuló önigazgatások, önkormányzatok egészbe illeszkedő autonómiája. A különböző életterületeket rendi területeknek, szervezeteiket rendeknek nevezte, de e tekintetben nem a középkort és a kora újkort jellemző rendekre kell gondolnunk, hanem inkább arra, amit a rendszerelméletben társadalmi részrendszernek neveznek. A marxizmustól eltérően nem a gazdaságot, hanem az államot állította középpontba. Az állam koordinálja és vezeti a rendeket.

1924-ben jelent meg elméleti építményének fogalmi rendszerezése, a *Kategorienlehre (Kategóriatan)*, melyben a lét strukturális szerkezetét, annak kiformálódását tárgyalta, azaz módszertani és ontológiai szempontból fejtette ki tudományos álláspontját. Sem az egész önmagában véve, sem pedig a részek önmagukban véve nem léteznek, hanem a részek csak az egészben és azzal együtt léteznek. Épp ezért nem beszélhetünk rész és egész dualitásáról, mégpedig sem ontológiailag, sem ismeretelméletileg. Utóbbi azt jelenti, hogy az egészt és a részeket együtt ismerjük meg. Ennek hangsúlyozásával Spann a megismerésben felmerülő körkörösséget, az egészből vagy a részből való kiindulás dilemmáját szándékozott elkerülni.

A világ alakulása nem más, mint folyamatos „kitagolódás", ahogy az egészből részek, majd azok egészlegességéből újabb részek jönnek létre, s így tovább. A társadalom tehát sokféle részből áll (pluralitás). A történelemben azonban megjelenik az „áttagolás" is, azaz törések és feszültségek jellemzik. Amíg a kitagolódás szisztematikus alapfogalom, addig az áttagolódás történeti fogalom. A kitagolódás szerkezetét és az áttagolódás történetét kiegészíti a „visszakapcsoltság". Ez alatt Spann azt érti, hogy a részek, noha önmagukban autonómak, létüket a fölöttük álló egésznek köszönhetik, másként fogalmazva és a társadalomelmélet nyelvére lefordítva: az egyének eredendően a partnerség viszonyában állnak másokkal. Az egyik ember a másik nélkül nem létezhet, legyen szó szülő--gyermek kapcsolatról, barátságról vagy a legtágabb értelemben vett társadalmi együttélésről és együttműködésről. Az egyének nem egyenlő helyzetűek, hanem a társadalomban elfoglalt helyük határozza meg helyzetüket, érdem és munka alapján.

Ezen „organikus egyenlőtlenségből" következően a demokrácia olyan felvetésen – az emberek egyenlőségén és az ebből következő egyenlő jogokon – alapul, amely a valóságban nem létezik. Így Spann elutasította a parlamentarizmust és a demokráciát, röviden: a pártok uralmát. A demokrácia a közösségben élő embereket atomizálja, s így kiteszi őket a politikai demagógok befolyásolásának, aminek eredményeként az ügyes demagógokat választják vezetőnek az emberek, s nem a vezetésre rátermetteket. A „mindenki harca mindenki ellen" nem ősállapot, hanem a kapitalista korszak jel-

lemzője. A marxizmus viszont elhibázott reakció az individualista kapitalizmusra. A kiteljesedő államosítás az egyenlőséget akarja létrehozni, noha ez idegen a társadalmi-gazdasági élettől. A társadalom nem osztályokból, hanem rétegekből (rendekből) áll, így téves az osztályharc ideológiája.

Az „igazi állam" organikusan működő társadalom állama, melyben a hierarchia és az egyenlőség (a kisközösségek autonómiája) együtt valósul meg. A hivatásrendek felett állnak a szellemi közösségek, a szellemi rendek. A rendi állam tehát hierarchikusan tagolja a különböző rendeket. A pártpolitikának nincs helye ebben a rendszerben. Az állam vezetését a legfelsőbb állami hivatásrend végzi. A hivatásrendek függetlensége az állami beavatkozás csökkentését eredményezi. A társadalmi-politikai harcot az együttműködés váltja fel. A hierarchia az értékek alapján állíttatik fel. A legjobbak találhatók a hierarchia csúcsán (tekintély). A rendiséggel egyaránt szemben áll a demokrácia és a diktatúra. Az ilyen berendezkedés a korporációk megvalósításával és kiterjedésével jöhet létre. Nem a tömeg (miként a demokráciában), hanem a legfelsőbb vezetők választják ki az alsóbb vezetőket. A hierarchia elvének megfelelően az uralom fentről lefelé haladva valósul meg. Az oktatás és a nevelés biztosítja, hogy a rendi határok ne merevedjenek meg, hanem a legrátermettebb a legmegfelelőbb helyre kerülhessen. Ennek az „igazi államnak" az előnye az, hogy igazságos, mivel az értékrend és az érdekek harmóniáját valósítja meg.

Spann – Spengler alapján – a kultúrát teremtőnek tartotta, míg a civilizáció a hanyatló korszak, melyben a racionalizmus, a haszonelvűség dominál. A kapitalizmus is ennek megfelelően működik, az egyéni vállalkozás alapján áll, noha a szövetkezés lenne a megfelelőbb. Spann gondolatvilága illeszkedett a korszak korporativista eszméihez. E mellett megemlíthető még az elmélet kategóriális felépítettségének részbeni hasonlósága Nicolai Hartmann ontológiájával, mely a létszférák elkülönülését és egyúttal összekapcsoltságát hangsúlyozta.

Művei sorából feltétlenül kiemelendők *Gesellschaftsphilosophie* (*Társadalomfilozófia*, 1932) és a *Naturphilosophie* (*Természetfilozófia*, 1937) című munkái, melyekben eredeti koncepcióját egy-egy szellemi területre vonatkozóan alkalmazta, és részletezve kifejtette. A két világháború közötti időszakban műveivel jelentős hatást gyakorolt az európai politikai gondolkodásra, különösképp Portugáliában, a Salazar-rendszer kiépítésekor. Magyarországon elsősorban a közgazdaságtan területén hatott. Kisléghi Nagy Dénes monográfiát is szentelt Spann eszméinek (*Univerzalizmus. Spann Otmár bölcseleti és gazdasági tanai*. Budapest, Gergely, 1938). Az elmúlt néhány évtizedben Spann elméleti hagyatéka inkább csak az ökológiai gondolkodás világában él tovább, miként hazánkban is. Az *Ars Naturae* folyóirat oldalain gyakorta olvashatunk fordításokat Spann műveiből.

Az életműkiadás Spann univerzalisztikus elméletének főbb területeit mutatja be, amelyek némelyike napjainkban is fontos témakör. Össze-

gyűjtött munkái 21 kötetben jelentek meg (Othmar Spann: *Gesamtausgabe.* Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963–1979). Egyes művei: *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft.* Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer, 1921[1]. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1931[3]; *Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre.* Berlin, J. Guttentag – Verlagsbuchhandlung, 1914; *Religionsphilosophie, auf geschichtlicher Grundlage.* Wien–Zürich, Gallus Verlag – Scientia Verlag, 1947.

Irodalom: Becher, Walter: *Der Blick aufs Ganze. Das Weltbild Othmar Spanns.* München, Universitas-Verlag, 1985; Schneller, Martin: *Zwischen Romantik und Faschismus. Der Beitrag Othmar Spanns zum Konservativismus in der Weimarer Republik.* Stuttgart, Klett, 1970; Maaß, Sebastian: *Dritter Weg und wahrer Staat. Othmar Spann, Ideengeber der Konservativen Revolution.* Kiel, Regin-Verlag, 2010; Franchi, Giovanni: *La filosofia sociale di Othmar Spann. Tra Methodenstreit e Ständestaat.* Roma, Jouvence, 2002; Wrangel, Georg Baron: *Das universalistische System von Othmar Spann.* Jena, Gustav Fischer, 1929; Haag, John J.: *Othmar Spann and the Ideology of the Austrian Corporate State.* Diss. Houston, Texas, Rice University, 1966.

Karácsony András

CARL SCHMITT

Carl Schmitt (1888–1985) német katolikus és konzervatív államjogász (az alkotmányjog, a nemzetközi jog és a jogfilozófia területén), politikai gondolkodó. Jogi tanulmányokat végzett Berlinben, Münchenben és Straßburgban. 1915-ben önkéntesként bevonult, frontszolgálatra azonban nem osztották be. 1918-ban részt vett Münchenben Max Weber híres előadásain *(A tudomány mint hivatás, A politika mint hivatás)*, majd úgynevezett docensi szemináriumain is. Oktatói pályafutásának fontosabb helyszínei: München (1920), Bonn (1921–1928), Köln (1933) és Berlin (1928–1932, 1933–1945). A weimari köztársaság időszakában írta legjelentősebb munkáit. Mindig is harcos antiliberalizmus jellemezte. 1933-ban belépett a Német Nemzetiszocialista Munkáspártba, és éveken keresztül az új rezsim vezető jogtudósaként szerepelt. 1936-tól fokozatosan kiszorult ebből a pozícióból.

1945 után kollaborációja következtében hosszabb ideig vizsgálati fogságban volt, nyugdíját megvonták. Az 1950-es évek elejétől részlegesen konszolidálódott helyzete, azonban egyetemi pozícióját nem kapta vissza. Ekkortól haláláig részben kényszerű, részben önként vállalt elszigeteltségben élt szülővárosában, Plettenbergben, ám kiterjedt levelezése és személyes találkozói révén kapcsolatban maradt a német és a külföldi politikai-akadémiai világgal. Noha eredendően jogtudós volt, a művészet iránti érdeklődése végigkísérte életét. 1916-ben könyvet írt Theodor Däublers *Nordlicht (Északi fény)* című eposzáról. Évtizedekkel később, 1956-ban Hamlet-elemzését publikálta: *Hamlet oder Hekuba (Hamlet vagy Hekuba)*. Figyelemre méltó hatást gyakorolt életművére Hobbes, Weber, illetve a kortársak közül Walter Benjamin.

Jogi és politikai gondolkodását áthatotta a decizionista (döntéselvű) látásmód. Az alkotmányjog területén az 1928-as *Verfassungslehre (Alkotmányelmélet)* című műve váltotta ki a legnagyobb hatást, míg a nemzetközi jog vonatkozásában *Land und Meer: Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (*Szárazföld és tenger: világtörténeti elmélkedés,* 1942), illetve a *Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (*A szárazföld törvénye a Jus Publicum Europaeum nemzetközi jogában,* 1950). Szerinte az alkotmány védelmét inkább a köztársasági elnökre kell bízni, szemben a Kelsen által javasolt alkotmánybírósággal. Részletes elemzést szentelt a weimari alkotmányos rendszernek (*Legalitás és legitimitás,* 1932), melyben bemutatta az alkotmány alapvető ellentmondásosságát, a feloldhatatlan feszültségeket, s ezzel mintegy előre jelezte az egy évvel későbbi totális alkotmányos és politikai válságot.

A legnagyobb hatást két könyve váltotta ki: a *Politikai teológia* (1922) és *A politikai fogalma* (1932). A politikai teológia fogalmának bevezetésével máig tartó új irányt adott az elemzéseknek, melyben összekapcsolódnak a jog, a politika és a vallás világának jellemzői. Schmittnél nem arról volt szó, hogy a vallás politikai szerepét vizsgálta volna a modernség előtti történelemben (ezt azért kell hangsúlyozni, mert a későbbiekben voltak olyan megközelítések, melyek politikai teológia címszó alatt az ókorra vagy a középkorra irányították a figyelmet, például Kantorowicz vagy Assmann), hanem kifejezetten a szekuláris modern korban azonosított olyan jogi és politikai jelenségeket, amelyek párhuzamba állíthatók a korábbi évszázadok vallási jelenségeivel. Röviden úgy is fogalmazhatunk, hogy Schmitt érdeklődésének centrumában a szekularizáció közepette megvalósuló mítoszképződés állt. Ebben az 1922-es könyvében – az egy évvel korábban publikált *Die Diktatur* című könyvének szemléletét továbbvíve, ám részben módosítva – fogalmazta meg szuverenitásfelfogását is („Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt."). A kivételes állapot alapvetően azt jelenti, hogy felfüggesztetik a jog, s helyébe lép a szuverén politikai döntése. A szuverénnel Schmitt megszemélyesítette a politikát, míg a jogállam személytelen eljárást jelent. Ennek alapján érthető, hogy Schmitt a szuverén legfőbb ellenlábasaként a jogállamot jelölte meg.

A *Politikai teológia* című műre nagyon sokan reagáltak, közülük kiemelhető Eric Peterson kritikája. Peterson 1933-ig Schmitt nagyon közeli barátja volt, ám 1935-ben a *Monotheismus als politisches Problem (Monoteizmus mint politikai probléma)* című könyvét figyelmeztetésnek szánta, hogy ne szegődjön Schmitt az önkényuralom szolgálatába. Schmittet intellektuálisan és érzelmileg oly mélyen érintette barátjának kritikája, hogy évtizedekkel később, már Peterson elhunyta után szükségesnek tartotta a választ (*Politikai teológia II.* 1970).

A „das Politische" (a „politikai", de „politikum" terminusként is fordítják) problematikáját elemző könyvének első változata már 1927-ben, egy rövidebb tanulmány formájában megjelent. Schmitt nem a politika intéz-

ményeivel, szereplőivel foglalkozott, hanem azt akarta megragadni – ezért a szokatlan cím –, hogy miként válhat bármi politikai jellegűvé. A „bármi" arra utal, hogy nem lehet tartalmilag előzetesen meghatározni, hogy mi kap politikai jelentőséget. Ezt a politikai jelleget abban látta, ha valamely témakörben intenzív módon jelenik meg a *barát–ellenség* megkülönböztetése, s mindez a *közösségre* vonatkoztatott. Vagyis az ellenség nem magánéletbeli ellenség, hanem közellenség. A szembenállás ereje fokozza a különbséget politikaivá. Hobbestól eltérően nem egyes emberek harcáról van szó, hanem csoportok harcáról.

Amikor Schmitt az ellentét intenzitását emelte ki, szélsőséges helyzetről beszélt. A határ nem definiálható, de a politikai küzdelembe bebocsátkozók számára az tudható, hogy reális lehetőség a barát/ellenség pozíciójának megkülönböztetése. Ám ebből egyáltalán nem következik, hogy a politikain kívüli világot, a mindennapokat folytonosan áthatná ez a különbségtevés, de az sem, hogy magában a politikában állandóan jelen lenne ez a harc. Csak a harc *lehetősége* van jelen és csak kivételes esetekben válik realitássá, mint például államok közötti háborúban, forradalomban, polgárháborúban. A politikai fogalmáról szóló munka folytatásaként értelmezhető a háború után írt *Partizánelmélet* (1963) című könyve, mely az irreguláris, azaz a háborúskodás hagyományos konvencióitól eltérően (láthatatlanul) küzdő ellenség létezését is bekapcsolta a politikai világba.

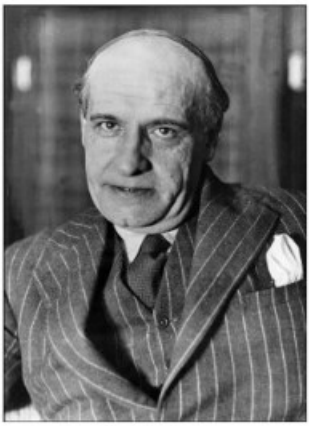
Schmitt a politikai világot polemikus világként ábrázolta, és ehhez nagyon jól társult provokatív, az ellentéteket kiélező gondolkodói hajlama. Ebben az összefüggésben a döntés képessége – politikai szempontból konkretizálva: a barát és ellenség közötti döntés képességének hangsúlyozása – kulcsfontosságú értelmet kapott. Ugyanakkor az 1920-as évek végén elmozdult az intézményi felfogás felé, a konkrét rendre helyezett hangsúlyt. E kettősség, melyben változóan kapott hangsúlyt e két elv, végigkísérte Schmitt munkásságát.

Schmitt életművének hatása szerteágazó és szinte lehetetlen számba venni. Csupán a bibliográfiai adatok megtöltenek egy vaskos könyvet (Alan de Benoist: *Carl Schmitt. Bibliografie seiner Schriften und Korrespondenzen.* Berlin, Akademie Verlag, 2003). A hatás sokrétegűsége egyfelől a diszciplináris különbözőségekből (alkotmányjog, nemzetközi jog, jogfilozófia, politikai filozófia), másfelől a viszonyulásmódok (elutasítás, kritikai továbbgondolás, a követők és azok, akik egyszerűen csak Schmitt művei által inspirálódtak) eltérő jellegéből fakad. A politika területén is látszódik ez a divergencia: meglátásaira építenek konzervatív, sőt, újabban nem liberális baloldali gondolkodók is, ugyanakkor a vehemens elutasítók között is találunk konzervatívokat, ám többségében inkább baloldali liberális beállítódottságúakat. E hatástörténet legutóbbi fejezetéből feltétlenül kiemelendő Giorgio Agamben. Az olasz filozófus Schmitt és Benjamin szövegei alapján tett kísérletet a kivételes állapot, a szuverenitás újszerű értelmezésére.

Irodalom: Schmitt műveinek nincs életmű-összkiadása. Az 1988–2003 között 8 kötetben megjelenő *Schmittiana* oldalain, majd az e vállalkozás új sorozatában megjelenő kötetekben az életrajzhoz és a művekhez tartozó fontos adalékok találhatóak. Magyarul: Schmitt, Carl: *Politikai teológia.* Budapest, ELTE ÁJK, 1992; *Politikai teológia II.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2006; *A politika fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok.* Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002; *Legalitás és legitimitás.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2010; „Beszélgetés a hatalomról". *Vigilia,* 1991/2. 116–125.

Holczhauser, Vilmos: *Konsens und Konflikt.* Berlin, Duncker & Humblot, 1990; Manemann, Jürgen: *Carl Schmitt und die Politische Theologie.* Münster, Aschendorff, 2002; Mehring, Reinhard: *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie.* München, Beck, 2009; Meier, Heinrich: *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie.* Stuttgart–Weimar, Metzler, 2009; Mouffe, Chantal: *On the Political.* London – New York, Routledge, 2005; Neumann, Volker: *Carl Schmitt als Jurist.* Tübingen, Mohr Siebeck, 2015; De Benoist, Alain: *Carl Schmitt actuel.* Éditions Krisis, 2007.

Karácsony András: *A jogtudomány teológusa. Carl Schmitt politikai teológiája.* Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor, 2016; Karácsony András: „Carl Schmitt a szuverénről". *Kommentár,* 2019/1. 69–73; Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya.* Budapest, Gondolat, 2004; Techet Péter: *Carl Schmitt. Egy szellemi kalandor.* Máriabesnyő, Attraktor, 2013; Geréby György: *Isten és Birodalom. Politikai teológia.* Budapest, Akadémiai, 2009; Pethő Sándor: *Norma és kivétel.* Budapest, Doxa – MTA Filozófiai Intézet, 1993; Pongrácz Alex: „Az államelmélet válsága Carl Schmitt és Magyary Zoltán munkássága alapján". *Államtudományi Műhelytanulmányok* (Nemzeti Közszolgálati Egyetem), 2017/3. 2–15; Holczhauser Vilmos: „A legalitás útvesztői. Carl Schmittről". *Vigilia,* 1991/2. 126–132.



Csejtei Dezső

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

José Ortega y Gasset (1883–1955) spanyol filozófus, esszéista, egyetemi professzor. Madridban született, családja a felső középosztálybeli polgársághoz tartozott. Egyetemi tanulmányait is itt végezte. Későbbi pályafutása szempontjából meghatározó a Németországban 1905–1907 között eltöltött két esztendő (Lipcse, Berlin, Marburg). Itt ismerkedett meg a modern német filozófiával, Hartmann évfolyamtársa, Cohen és Natorp tanítványa volt. Hazatérése után 1910-ben kinevezték professzornak a Madridi Egyetem Metafizika Tanszékére. Kezdettől fogva erőteljesen törekedett arra, hogy modernizálja hazája elmaradott filozófiai életét. 1912-ben ismét Németországban folytatott tanulmányokat, ekkor ismerkedett meg a fenomenológiával. 1916-ban elindította folyóiratát *El Espectador* címmel, ennek valamennyi cikkét ő maga írta (ez előképül szolgált Németh Lászlónak *Tanú* című lapjához); 1934-ig nyolc kötete jelent meg a folyóiratnak. Ugyanebben az évben látogatott Ortega először Argentínába, ahol előadásokat tartott. 1923-ban indította útjára a még napjainkban is létező *Revista de Occidente* című filozófiai folyóiratot; ez mind küllemét, mind tartalmát tekintve Európa legnívósabb kiadványai közé sorolható. Az 1930-as évek elején Ortega y Gasset már mind Európában, mind Latin-Amerikában széles körökben ismert, népszerű filozófusnak számított. 1931-ben, a köztársaság kikiáltása idején megalapította a Köztársaságot Támogató Csoportot, és ekkor választották az Alkotmányozó Nemzetgyűlés képviselőjévé. Az 1930-as évek közepére tanítványaiból, követőiből kialakult az úgynevezett Madridi Iskola. 1936-ban, a polgárháború kitörése után külföldre emigrált. Először Franciaországban és Hollandiában élt igen szerény körülmények között, 1939-től kezdve már Argentínában volt a lakhelye, 1942–1945-ig pedig Portugáliában. 1945-ben tért

vissza Madridba, három év múlva itt alapította meg a Humántudományok Intézetét. A Franco-diktatúra nem támogatta törekvéseit, így 1950–1955 között ismét külföldön élt túlnyomórészt, előadásokat tartott az Egyesült Államokban, Svájcban és Németországban. Több egyetem díszdoktorává avatta. 1955-ben hunyt el Madridban; temetése csendes tüntetés volt a Franco-rendszerrel szemben.

Művei: *Elmélkedések a Don Quijotéról* (1914); *Gerinctelen Spanyolország* (1921); *Korunk feladata* (1923); *A művészet dehumanizálódása* (1925); *Mi a filozófia?* (1929); *A tömegek lázadása* (1930); *Az egyetem küldetése* (1930); *Tanulmányok a szerelemről* (1941); *Elmélkedés Leibnizről* (1947); *Elmélkedés Európáról* (1949).

Ortega bölcselete voltaképp egy emberöltő alatt újra befutotta azt a pályaívet, amelyen a német filozófia több száz esztendőn keresztül haladt. Első írásai még a neokantianizmus jegyében fogantak, az 1914-ben írott *Elmélkedések a Don Quijotéról* című műve viszont már világosan mutatja az életfilozófiai és a fenomenológiai hatásokat. Filozófiáját kezdettől fogva az integratív szándék alakította; arra törekedett, hogy szintézist teremtsen élet és kultúra, a közvetlenségben feloldódó spanyol-mediterrán és a reflexív germán világ között. Célkitűzéseit világosan mutatja egyik filozófiai kategóriája, a *vitális ész* is; a tiszta ész kanti kategóriáját kívánta helyettesíteni vele; olyan ész megteremtéséről álmodott, amely nem tagadja meg az életet, hanem erőteljesen áthatja azt.

Szemléletére jellemző a konzervatív liberalizmus, mely a *Gerinctelen Spanyolország* című könyvében jelenik meg először (1921). Itt taglalja első ízben – először még nemzeti kontextusban – tömeg és kisebbség viszonyának sajátosságait. Spanyolország félresikló fejlődésének – anatómiai „elgerinctelenedésének" – okát elsősorban abban látja, hogy az ország olyan hiteles kisebbség híján volt, amely vezetni tudta volna történetileg és kulturálisan is. E gondolatot tágítja aztán egyetemes érvényűvé azon művében (*A tömegek lázadása*, 1930), amely később világhírűvé vált. Európa akkori válságát is épp e jelenséggel, a tömegek lázadásával magyarázza. Ortega pontosan meghatározza mind a „tömeg", mind pedig a „kisebbség" fogalmának antropológiai jelentését, ezt azonban a későbbi értelmezések nem vették figyelembe, így tanait gyakran félremagyarázták. A tömegember megnevezés Ortega értelmezése szerint elsődlegesen nem társadalmi csoportra vonatkozik, hanem sajátos emberi minőségre, jobban mondva annak hiányára. A tömegember meglátása szerint az, aki beéri magával, nem törekszik önmaga minőségi meghaladására, meghatározóan jellemző rá – ahogyan a fizikai tömegre is – a tehetetlenség, az inercia. A tömegemberre nem jellemző az önmagába mélyedés, a hiteles, saját gondolatok megfogalmazása, a világ foglya marad, beéri azzal, amit a közvélemény személytelen diktatúrája kényszerít rá. A kisebbséget megtestesítő ember, a minőség embere kapcsán is kijelenthető, hogy nem azonosítható sem a született arisztokratával, sem a vagyonos pénzemberrel – sőt gyakran épp közöttük észleli Orte-

ga az igazi eltömegesedést –, hanem olyasvalaki, aki szakadatlanul megpróbál túllendülni mindenkori önmagán, a szó eredeti, görög értelmében vett aszkéta, állandóan feladatokat állít maga elé, a szó szoros értelmében saját projektumától van függésben. A „tömegek lázadása" kifejezés ebben az értelemben kettős mozgást foglal magában: egyrészt jelenti a hiteles kisebbség „dezertálását", azt, hogy a kisebbség tagjai felhagynak a minőségre törekvő célok, tervek megfogalmazásával; a tömegember épp ezt használja ki, uralmat vindikál magának, megszűnik engedelmeskedni. A tömegek lázadása tehát nem azonos a munkástömegek felkelésével. Jelentése az, hogy az átlagember, a közember veszi át az uralmat a társadalomban; kezdetét veszi az a folyamat, amelyet Ortega „rebarbarizációnak" nevez.

Az eltömegesedés jelenségét Ortega számos vonatkozásban elemzi; részletesen taglalja a művészet eltömegesedésének sajátosságait egy 1925-ben publikált írásában *(A művészet dehumanizálódása);* főleg a tömegművészet és a modern művészeti áramlatok (az „izmusok") kettősségét teszi vizsgálat tárgyává. Az oktatás kapcsán az egyetem hanyatlását vizsgálja (*Az egyetem küldetése,* 1930). Rámutat arra, hogy túlságosan háttérbe szorul az általános műveltség terjesztése, helyette előtérbe kerül a specializálódó kutató, és személyében többnyire az a modern szakbarbár, aki egyúttal prototípusa, képviselője az eltömegesedő tudományos életnek.

Tömeg és kisebbség viszonyának bölcseleti elemzése – amelyben áttételesen Ortega eredendően arisztokratikus társadalomfelfogása is kifejeződik – csak egyik oszlopa a spanyol gondolkodó társadalomfilozófiájának. Kapcsolódik hozzá még egyrészt nemzedékelmélete, mely szerint a történelemben végbemenő változások egyik mozgatórugója az a szemléletbeli különbség, amely a különböző generációk között áll fenn az adott társadalomban. Másrészt idetartozik az, hogy Ortega különbséget tesz a hiedelmek (meggyőződések) és az eszmék között; a társadalom mozgását felfogása szerint nem is annyira a világosan megfogalmazott eszmék, ideák alakítják, hanem inkább azok a sokszor tudattalan hiedelmek, amelyeket olyannyira természetesnek, evidensnek tekintünk, hogy nem figyelünk rájuk, gyakran észre sem vesszük őket, valósággal „egybenőnek" velünk.

Ortega viszonylag későn, Heidegger filozófiáján keresztül ismerkedett meg Dilthey bölcseletével; ennek hatására érdeklődése az életrajz, a *filozófiai biográfia* irányába fordult. Úgy gondolta, mivel egy adott társadalom élete is egyedi életek sokaságából épül fel, egy-egy történelmi korszak, szituáció elemző bemutatása is lehetséges oly módon, hogy azt egy reprezentatív emberi életpályán keresztül tárják fel. Az új módszert alkalmazva írta később biográfiák egész sorát, így többek között Goethéről, Vivesről, Velázquezről, Goyáról.

Ortega egyszerre tartotta magát vérbeli spanyol és európai gondolkodónak, mindvégig arra törekedett, hogy megteremtse a spanyolság és az európaiság szintézisét. *A tömegek lázadása* című művében hitet tett – részben

azért, hogy a 30-as években tapasztalható válságjelenségek megoldását elősegítse – az Európai Egyesült Államok létrehozása mellett. E formációhoz azonban élete utolsó éveiben már kritikával viszonyult. *Elmélkedés Európáról* (1949) című írásában már azt hangoztatta, hogy az európai történelem szerkezetére a Római Birodalom bukása óta sajátos kettősség jellemző: egyrészt a fokozatosan kialakuló nemzeti keretek, másrészt a nemzet fölötti képződmények; ez utóbbinak a modernitás korában az „európai hatalmi egyensúly" felel meg. Ha viszont e kettősség megbomlik, akkor válsághelyzetekkel, katasztrófákkal szembesülünk.

Ortega y Gasset filozófiai és kulturális hatása rendkívül szerteágazó. Filozófiai neveltetése folytán elsősorban a német bölcselet felé orientálódott, szinte napra pontosan ismerte a XX. század első felének német filozófiai, irodalmi és tudományos életét. Életét arra tette fel, hogy e korszerű filozófiai tudást közvetítse hazája felé. Művei révén szerzett tudomást a művelt spanyol közvélemény Cohen, Natorp, Simmel, Spengler, Hartmann, Scheler, Dilthey, Heidegger és mások bölcseletéről. A kapcsolat azonban kölcsönös volt; az 1920-as évektől kezdve a német filozófiai élet is felfigyelt a spanyol gondolkodóra; írásainak német fordítása több tízezres példányszámban kelt el német nyelvterületen.

Ortega hatása a hispán kultúrában is igen sokrétű. Ama kulturális fellendülésnek, amely 1898–1936 között Spanyolországot jellemezte (ez az úgynevezett spanyol „ezüstkor") legfőbb filozófiai képviselője volt. Nem csupán arra törekedett, hogy a spanyolság körében elterjessze a modern európai bölcseletet, hanem arra is, hogy művelt tanítványi kört hozzon létre maga körül. Az 1930-as évekre körülötte formálódott meg az úgynevezett Madridi Iskola; tagja volt többek között Julián Marías, José Gaos, Xavier Zubiri, Manuel García Morente, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar. Ők az 1936-os polgárháború kitörése után Latin-Amerikába emigráltak, hatást gyakorolva a Mexikótól Argentínáig terjedő területekre nagyban hozzájárultak a kontinens filozófiai fejlődéséhez.

Ortega bölcselete jelentős hatást gyakorolt Magyarországra is, főleg a két világháború közötti időszakban, nem is annyira a szűkebb filozófusszakmában, hanem inkább írók, esszéisták, politikusok körében. Túlnyomó többségük a társadalmi és szellemi „progressziót" képviselte. Így például kifejezetten erős hatást gyakorolt Ortega az úgynevezett „esszéista nemzedékre" (Németh László, Szerb Antal, Halász Gábor, Cs. Szabó László). Gondolatainak hatása felismerhető Hamvas Béla, Bibó István, Barankovics István írásaiban is. Márai Sándor esszéiben és naplójában szintén gyakran hivatkozik rá.

Ortega jelentősége a hispán kultúrában szinte felmérhetetlen. Nemcsak Spanyolország, hanem Latin-Amerika nagy része is neki köszönheti a filozófiai modernizálódást. Ugyanakkor filozófiájában a kortárs és korszerű európai filozófiai áramlatok elterjesztése soha nem jelentette a mechanikus

másolást; ellenkezőleg, épp arra törekedett, hogy új szintézist hozzon létre a közvetlen, spontán spanyol életvalóság és az európai gondolati szabatosság és fegyelem között. Szemléletmódjában sajátos egységbe forrt a zabolátlan életvilág és a világosságra, tisztaságra törekvő latin racionalitás. Kiváló képviselője volt a filozófiai esszé műfajának; stílusa egyszerre mutatja a mélység és az érthetőség erényeit és értékeit. Utolérhetetlen mestere volt annak, miképpen kell bonyolult filozófiai kérdéseket közérthetően, mégis színvonalasan kifejteni. Ortega y Gasset klasszikus képviselője a XX. századi konzervatív liberalizmusnak.

Irodalom: Csejtei Dezső: *José Ortega y Gasset*. Budapest, Kossuth, 1980; Csejtei Dezső: *A spanyol egzisztencializmus története*. Budapest, Gondolat, 1986; Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Filozófiai elmélkedések a tájról*. Máriabesnyő, Attraktor, 2012; Lasaga Medina, José: *José Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003; Morón Arroyo, Ciriaco: *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Alcala, 1968; San Martín, Javier: *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

Karácsony András

ARNOLD GEHLEN

Arnold Gehlen (1904–1976) konzervatív német filozófus és szociológus, a XX. századi filozófiai antropológia meghatározó alakja. Egyetemi évei alatt a filozófia mellett filológiai, germanisztikai, művészettörténeti és pszichológiai tanulmányokat folytatott. Oktatói pályafutásának első szakasza (1930–1938) a lipcsei egyetemhez köti, ahol – Hans Freyer mellett – a német szociológia „lipcsei iskolájának" meghatározó alakja lett. E szociológiai iskolában Gehlen legismertebbé váló tanítványa Helmut Schelsky volt. Gehlen Königsbergben, majd Bécsben folytatta egyetemi pályafutását. 1933-ban belépett a Német Nemzetiszocialista Munkáspártba, a háború alatt katonai szolgálatot teljesített, a háború végén súlyosan megsérült. 1947-ben került vissza az egyetemi világba, oktatói pályafutását 1969-ben Aachenben fejezte be. A háború után vált hangsúlyosabbá szociológiai munkássága; volt tanárával, Hans Freyerrel együtt az ipari társadalom elméleti elemzőjeként vált ismertté. Oktatói és tudományos tevékenysége mellett aktívan politizált, különösképp az 1968-as mozgalommal való vitájában. A háború után a Frankfurti Iskola képviselői erőteljesen támadták 1933 utáni szereplése miatt (ez nem az antiszemitizmus vádját jelentette, mert ilyen jellegű megnyilvánulásai nem voltak, hanem azt, hogy előnyt szerzett zsidó származású kollégák elbocsátásából). Az 1950-es évek végén próbálkozott a heidelbergi egyetemen a professzori státusz elnyerésével, ám ellenlábasai ezt megakadályozták.

Tudományos munkásságának középpontjában a filozófiai antropológia állt. E területen Driesch, Hartmann, Scheler és Plessner írásai gyakoroltak eszméire jelentős befolyást. 1940-ben publikálta antropológiai kutatásainak

összegzéseként a *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (*Az ember, természetes és helye a világban*, magyar kiadás: 1976) című könyvét.

Antropológiai vizsgálódásának fontosabb megállapításai a következők. A biológiailag meghatározott ösztönök világából kiemelkedő ember létezése részben függetlenné vált a természeti környezettől, ám ezáltal számára csökkent biológiai túlélési lehetősége. Ebben a tekintetben az emberről mint *hiánylényről* beszélhetünk. Gehlen ebben a vonatkozásban Herder antropológiai gondolataihoz nyúlt vissza. Természeti meghatározottsága az embernek már nem biztosítja létezésének feltételeit. Születését követően évekig nem képes gondoskodni magáról, szülői gondoskodásra van utalva. Ezzel szemben az állat életképességét biológiai szervezete, ösztönstruktúrája biztosítja. Specializált biológiai jellemzői meghatározott természeti környezetbe zárják, ahhoz kötik életét. Az ember – az állattól eltérően – nem zárt világban él, hanem nyitott a világra, amibe beletartozik az, hogy a „belső világára" is nyitott, azaz képes önmagáról képet alkotni.

E hiány ellensúlyozására alakultak ki az intézmények, amelyek a túlélést segítik. Az ember második természetet hozott létre magának, a kultúrát, amely összességében az emberi létezés biztosítéka. Az intézmény fogalmát Gehlen széles értelemben használta: beletartoztak többek között a család, az egyház, az állam, a technika, a nyelv és a kultuszok. Természetesen az intézmények kialakulása nem tudatos tervezés eredménye, hanem spontán-organikus folyamat következménye, amelyben a túlélésre való törekvés állt a középpontban. Az ember ennyiben intézmények működésére utalt lény. Az intézmények, illetve tágabb értelemben a kultúra teszi lehetővé az emberi életet.

Az intézmények védik az embert a veszélyektől, ugyanakkor az intézményeket fenn is kell tartani, amihez elengedhetetlen az intézmények működését biztosító normák, szabályok betartása. Az intézmények azonban nemcsak egyszerűen a veszélyektől védik az embert, hanem biztosítják a szabadságot is. A szabadság tehát nem természeti adottság, hanem az intézmények működéséből következik. A szabadság teremti meg a kultúra fenntartását, illetve folyamatos bővítésének lehetőségét. A tudásgyarapításban reflexívvé váló kultúra evolúciója meghaladja a természeti evolúció sebességét. A kultúra egyúttal biztosítója a szabadságnak, a természeti feltételektől való függetlenedésnek, ugyanakkor az ember nem képes uralni teljes mértékben ezeket az újféle feltételeket, s ennyiben a kultúra korlátokat is emel a szabadság elé. Az embernek – a túlélésre való törekvésben – biológiai szükséglete, hogy kultúrát hozzon létre, ám ezzel olyan világot teremt, amelynek tartalmai már nem vezethetők vissza a biológiai világra. Mégpedig azért nem, mert az ember létrejötte nem vezethető vissza egyetlen okra (mint például a marxista értelmezés szerint a munkavégzésre). Inkább „negatívan" értelmezhető okról van szó: a biológiai tekintetben korlátozott túlélőképesség – amelyben már több ok szerepel – sokféle reakciót alakított ki,

melyeket összefoglalóan intézménynek nevezte Gehlen. Az ember tehát biológiai okból lépett ki az állatvilágból, ám amit létrehozott, az nem vezethető vissza biológiai jellemzőire, sőt, azok ellenére, azok hiányának kompenzálására hozta létre. A „hiánylény" fogalma éppen arra utal, hogy az ember önmagát az intézmények, tágabban értve: a kultúra világában tudja meghatározni. Gehlen mindezek alátámasztására lenyűgözően széles szaktudományi, antropológiai irodalomra támaszkodva fejti ki álláspontját.

Az intézmények, normák alapvető funkciója a *tehermentesítés*. Az intézmények tekintéllyel bírnak, és ezáltal stabilizálják az életvitelt. Működésük eredménye, hogy nem kell mindig minden problémát megvizsgálni, a külvilágból érkező benyomások sokaságát nem kell számba venni, hanem egyszerűen az intézményekre hagyatkozhat az ember. A normák követése nagyon pontosan mutatja a tehermentesítést: nem kell folyamatosan elmélyedni az alternatívák vizsgálatában, majd döntést hozni, hanem ehelyett a normatív előírásokat követheti az ember. Legyenek ezek jogi, erkölcsi vagy más jellegű normák, melyek mögött többnyire a szokások állnak. Az ember nemcsak hiánylény, hanem cselekvő lény is, ami elsősorban a természetátalakító tevékenységet jelentette számára.

Az intézmények következtében beszélhetünk Gehlen szerint *háttérteljesülésről*. Ez azt jelenti, hogy a megszokottan, stabilan kielégített szükségletek nem feltétlenül jelennek meg tudatos, konkrét cselekvésekben, hanem mintegy kiesnek a cselekvő ember horizontjából. A háttérteljesülés ezen a ponton érintkezik a tehermentesítéssel. Épp azáltal képesek tehermentesíteni az embereket döntések alól, hogy az emberek szükségleteinek egy része minden döntéstől, minden célirányos cselekvéstől függetlenül, mintegy „automatikusan" kielégül. Az automatikusság persze nem azt jelenti, hogy ezek minden cselekvéstől függetlenül elégülnek ki – hiszen cselekvések tartják fenn és bővítik az intézményi világot –, hanem csupán azt, hogy ezen esetekben rutinizált, szokásszerű, normakövető cselekvésekről van szó, nem pedig tudatos helyzetfelmérésről, a lehetséges alternatívák eredményeinek és mellékkövetkezményeinek végiggondolásáról.

Gehlen filozófiai és művészettörténeti munkássága máig meghatározó erejű. Különösképpen az ember mint hiánylény meghatározása hatott széles körben. Karl-Siegbert Rehberg a Gehlen-életmű kiadásának gondozójaként számos tanulmánnyal járult hozzá az életmű értelmezéséhez. Noha a szociológia „lipcsei iskolája" Schelskyvel megszűnt, ennek inkább tudománypolitikai manőverek, nem pedig a hatástörténet gyengesége volt az oka.

A fent említett *Az emberen* kívüli fontosabb művei: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Bonn, Athenäum, 1956; *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in den industriellen Gesellschaft*. Reinbek, Rowohlt, 1957; *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*. Frankfurt am Main, Athenäum, 1960; *Anthropologische Forschung*. Reinbek, Rowohlt, 1961; *Studien zur Anthropologie und Soziologie*.

Neuwied, Luchterhand, 1963; *Durchgesehene und veränderte Auflage.* Berlin, Neuwied, 1971; *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften.* Neuwied, Luchterhand, 1965; *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik.* Frankfurt am Main, Athenäum, 1969; *Kor-képek, 1907-1914.* (A modern festészet szociológiája és esztétikája.) Budapest, Gondolat, 1987.

Irodalom: Pürzer, Angelika: *Der Ansatz einer Ganzheitsphilosophie bei Arnold Gehlen.* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, Bd. 526.) Frankfurt am Main, Lang Verlag, 1997; Thies, Christian: *Gehlen zur Einführung.* 2. ergänzte Auflage. Hamburg, Junius Verlag, 2007; Wöhrle, Patrick: *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens.* Frankfurt am Main – New York, Campus Verlag, 2010; Waller, Stefan: *Leben in Entlastung. Mensch und Naturzweck bei Arnold Gehlen.* Konstanz – München, UVK, 2015.

Pető Zoltán

BRUNO BAUCH

Bruno (Arthur Kanut) Bauch (Groß-Nossen, Schlesien, 1877. január 19. – Jéna, 1942. február 27.) német filozófus, az újkantianizmus Heinrich Rickert által „badeni"-ként megnevezett délnyugat-német iskolájának képviselője. Bauch magát olyan újkantiánusként jellemezte, aki – ahogyan Kant-könyvében fogalmaz – „a kanti szellemet képviseli, szembeállítva azt a kanti betűvel". Vagyis nem szó szerint Kant követője, hanem azokon a pontokon, ahol szerinte Kant nem tűnik konzekvensnek, kritikát fogalmaz meg az új gondolatok keresése érdekében.[1] Kant mellett Bauchra Nietzsche volt a legnagyobb hatással. Nietzschével elsősorban mint válságfilozófussal és a modern kultúra kritikusával foglalkozott, de megalapozatlannak találta a filozófus „naturalizmusát" és „szenzualizmusát." Bauch kezdeményezésének köszönhetően kapott Nietzsche húga, Elisabeth Förster-Nietzsche, a Nietzsche Archívum megteremtője 1921-ben a Jénai Egyetemen tiszteletbeli doktorátust.

Bauch a XX. század első felében a német akadémiai filozófia jó nevű és jól ismert alakjai közé tartozott. Írásai élénk viták tárgyát képezték, azokat köztiszteletben álló szaklapokban recenzálták. A Kant-tanulmányokat *(Kant-Studien)* sok éven keresztül kiadó Bauch szilárd pozíciót foglalt el az akkori idők akadémikus filozófiai közegében. Ahogyan Sven Schotter, egy vele foglalkozó könyv szerzője fogalmaz: „Ma Bauch élete és műve szinte teljesen a feledésbe merült. Habár az újkantianizmus iránt az utóbbi években felélénkült az érdeklődés, alig szentelnek figyelmet Bauch művének. De azon kevés kutató között, aki Bauch munkásságával egyáltalán foglalkozik,

[1] Bauch, Bruno: *Immanuel Kant*. Vorwort. Berlin–Leipzig, Göschen, 1917. x.

egyetértés van abban, hogy az iskola legkonzekvensebb és legéleseszűbb gondolkodóihoz tartozik."[2]

Bruno Bauch egy sziléziai földbirtokos egyetlen fia volt. Falusi iskolába járt, a vidéki élet, az állatok közelsége megalapozta későbbi érdeklődését a zoológia iránt. Matematikai érdeklődését az erdővel és a szántóförddel kapcsolatos mérési tevékenységek ébresztették fel, amelyeket apja javainak karbantartása közben folytatott. Bauch vidéki neveltetése, amely gondolkodását maradandó módon meghatározta, kifejeződik a vagyon, az ipar és a nagyváros iránt megnyilvánuló távolságtartó viszonyában.[3]

A gimnázium felsőbb évfolyamaiban ébredt fel érdeklődése Hume, Kant és Platón iránt, akiknek műveit szabadidejében tanulmányozta. Egyetemi tanulmányait a Freiburgi Egyetemen kezdte, ahol már az első szemeszterben felvételé kérte Heinrich Rickert *Az ítélőerő kritikájáról* szóló szemináriumába. Három szemesztert követően Rickert tanácsára a Straßburgi Egyetemre ment, ahol Wilhelm Windelbandnál filozófiai, matematikai és természettudományi tanulmányokat folytatott. Freiburgba visszatérve doktorált. Munkája 1902-ben *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik* címmel jelent meg.[4]

1902-ben Berlinbe költözött, ahol Kant és Luther gondolkodásának hasonlóságával foglalkozott, különösen az etika és a vallásfilozófia vonatkozásában. Ezt a munkát *Luther és Kant* címmel kézirat formájában elküldte Hans Vaihingernek, hogy a *Kant-Studienben* megjelentesse.[5] Vaihinger felkérte Bauchot, hogy működjék közre a *Kant-Studienben,* és hogy ezzel a munkával habilitáljon a Hallei Egyetemen. Az 1903–1904-es téli szemeszterben magántanár lett Hallében. Ebben az időben formálódott meg benne az igény, hogy részletesebben foglalkozzon Kant tanításának bemutatásával. Ennek eredménye lett *Immanuel Kant* című írása a Göschen Gyűjtemény számára, amely először 1911-ben jelent meg. 1911-ben rendes professzorként dolgozott a Jénai Egyetemen, ahol Otto Liebmann örökébe lépett.[6]

1917–1918-ban a *Kant-Studiennel* s annak zsidó származású tagjaival szembefordulva Max Wundttal, Hermann Schwarzcal és másokkal együtt Weimarban megalapította a Német Filozófiai Társaságot *(Deutsche Philosophische Gesellschaft).* 1921-ben Rudolf Carnap, a Bécsi Kör későbbi meghatározó személyisége nála doktorált. 1922-ben a Jénai Egyetem rektorának nevezték ki, itt a Fichte-reneszánsz egyik legfontosabb képviselője lett az akadémiai filozófián belül. Szerinte Fichte olyan gondolkodásmód képviselője,

---

[2] Schlotter, Sven: *Die Totalität der Kultur. Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch.* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 22. köt.) Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004. 9.

[3] I. m. 17.

[4] I. m. 18–20.

[5] I. m. 35.

[6] I. m. 61–64.

amely a nemzetet erkölcsi, sőt „isteni örökkévalóság" hordozójaként kezeli, és a német nép számára különleges küldetést rendel a világtörténelemben.[7]

Bauch politikailag határozottan antiliberális és a homogén nemzetállamot képviselő nézeteket vallott, de amikor a Nietzsche Archívum kezdett együttműködni az NSDAP-vel, Bauch korlátozta kapcsolatait Elisabeth Förster-Nietzschével. Felemelte szavát az olyan törekvések ellen, amelyek a nemzetet csak természeti *(naturhaftes)* képződményként értelmezik: „Ha tehát a szellemiséget levágják a nemzeti életből, és ha ezt csupán absztrakt természetiséggel *(Naturhaftigkeit)* ragadják meg, akkor annak feltétlenül le kell süllyednie, és annak, ami nemzeti törekvésként szeretné magát feltüntetni, barbársággá kell hanyatlania" – írta.[8] Azonban fenntartásai ellenére is azon 300 tudós között volt, akik 1933-ban felhívást írtak alá az NSDAP támogatására. Ugyanebben az évben a Német Filozófiai Társaság bejelentette hajlandóságát arra, hogy „erőit a politikai újjáépítés szolgálatába állítsa".

Ez jelentős támogatást eredményezett a társaság számára, amely helyi csoportokat hozott létre Brémában, Kölnben, Hannoverben és Hamburgban. A társaság elnökévé Bruno Bauchot választották. Bauch ekkoriban már Fichtét látta a nemzetiszocialisták elődjének. Úgy vélte, Fichte volt az első, aki igazolta, hogy a valóban társadalmi élet csak a nemzeti közösségben valósulhat meg. 1934-ben Bauch egy nemzetiszocialista szervezet, a *Volkswohlfahrt* tagja lett, 1935-ben a birodalmi légvédelmi szövetség tagja *(Reichsluftschutzbundes)*, a pártba azonban nem lépett be. Bauch 1942-ben Jénában halt meg.

Filozófiájában – amelyet először *Igazság, Érték és Valóság (Warheit, Wert und Wirklichkeit)* című művében (1923) fejtett ki teljesen – mindenekelőtt azt fogalmazza meg, hogy mivel a természet értékmentes, az értékeket megragadható módon először a történelmi kultúrában teremtették meg. A valóság határozza meg a valóság és az érték kapcsolatát, s minden tudás a tárgyak ismerete; így a valóságos tárgyak ismerete mindig kapcsolódik az igazság megismeréséhez: az igazság és a valóság nem létezhetnek egymástól függetlenül. A valóság értéke kizárólag a valós tudásban, a valódi erkölcsi cselekvésben és a való művészetben rejlik. Értékelméletét Bauch a kultúra olyan területeire is kiterjesztette, mint például a közgazdaságtan, a jog, az oktatás, a művészet és a vallás. Ennek köszönhető elköteleződése a politikai, különösen az oktatási kérdések iránt („az értékek szándékos közlése"). Szerinte a filozófia feladata az, hogy rámutasson az értékekre és az objektív iránypontokra, kivezesse őket az érdekütközések káoszából, és garantálja a közösség belső egységét.

Esszéit rangos kulturális folyóiratokban, nemzeti és nemzetközi lapokban, a „nemesi szövetség" *(Adelsgenossenschaft)* szerveiben, és a tanárok lap-

[7] I. m. 67.
[8] I. m. 71.

jában adták közre. Az értékfilozófia üzenetének kidolgozásához olyan általánosan ismert jelenségeket választott, mint például a hiúság, a barátság, a szerelem vagy a bizalom.

1916-os történetfilozófiai, *Vom Begriff der Nation: Ein Kapitel zu Geschichtsphilosophie* című előadásában Bauch először fejtette ki, hogy a nemzet fogalma a származáshoz kötődik: „A nemzet mint az »együtt születettek« *(Mitgeborenen)* közössége természetes származási közösség, amely a népi egység alapja. Ebbe a közösségbe születtem bele. Kezdetben nem egy bizonyos akarati aktus és saját döntésem alapján tartozik hozzám, és szintén nincs szükségem sajátságos, újból megalapozott felvételre. [...] A vér közössége a nemzet természetes létezésének egyesítő köteléke, és ez mindenekelőtt maga is természetes közösségi kötőerő, természetadottság. Minden egyes egyén bőrének színében, arcának formájában és testének felépítésében mint látható típus fejezi ki magát."[9]

Bauch a liberális kontraktarianizmussal ellenkező társadalomfelfogása mellett Nietzsche nyomán kritikusan szemlélte a modern ipari társadalmak jóléteszméjét, amelyet új rabszolgaság kiindulópontjának tartott. „Gazdasági életünk virágzik, a német kereskedelem soha nem látott mértékben nyújtózik ki, az ipar vezető pozíciót foglal el a világban, nagyjából-egészében a jólét terjed, és a bőség valóságos centrumait építi ki a mi országunkban. De pontosan ezzel együtt lopakodik be hozzánk az, amit Kant „merő kalmárszellemnek" nevezett. Ez azt jelenti: a gazdasági élet elnyomja a szellemi életet, ahelyett hogy szolgálná, arra törekszik, hogy ezt tegye saját szolgájává és rabszolgájává."[10]

Az ilyen fejlemények eredményét olyan sajátos műszavakkal kísérelte meg leírni, mint az „elközépszerűsödés" *(Vermittelmäßigung)*, az „ellaposodás" *(Verflachung)* vagy a „külsőségessé válás" *(Veräußerlichung)*. Így a legnagyobb fenyegetés véleménye szerint abban áll, hogy a közelgő ipari tömegtársadalomban általános egyenlősítés *(Gleichmacherei, Nivellierung)* fog bekövetkezni.

A német értelmiség nagy többségéhez hasonlóan az első világháború kitörésekor Bauch is szilárdan meg volt győződve arról, hogy Németország igazságos ügy védelmében fogott fegyvert. Nézete szerint Németország gazdasági fellendülése a szomszédos népekben irigységet ébresztett. Különösen Anglia esetében volt ez a helyzet, amely Franciaországgal és Oroszországgal kereste a szövetséget, hogy a bosszantó riválist katonai úton hallgattassa el. Bauch ezeket az ítéleteket alapelvekké fejlesztette. Eszerint ez a bizonyos „angol kalmárszellem" *(englische Krämergeist)* nyereségére és előnyére történt, amely mint „tömegőrület" az egész világot megtámadta, és

[9] Bauch, Bruno: Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zu Geschichtsphilosophie. In *Kant-Studien*. 21. köt. 1916. 139–162.

[10] http://www.information-philosophie.de (20. Jahrhundert: Bruno Bauch.)

a háború tulajdonképpeni okának számított. A legerősebb fegyvereket az angol utilitarizmussal szemben Bauch Nietzschénél találta meg, aki azt prófétálta, hogy Angliából egy napon az „európai szellem teljes depressziója" fog származni.

A darwinisztikus felfogással szemben Bauch Rickert *A természettudományos fogalomalkotás határai (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung)* című írásával kapcsolatban arra mutatott rá, hogy a háború semmi esetre sem vezet a legjobb egyének kiválasztásához. Sokkal inkább a természetes kiválasztódás kifordítása, mivel mindenekelőtt a „legbátrabbak" és a „legmerészebbek", akik kötelességeik egyértelmű tudatában vannak, helyezkednek bele, és esnek el ezrével, miközben az „alkalmatlanok" és „középszerűek" fennmaradnak. Így jut Bauch arra az eredményre, hogy a háborút mint kézzelfogható történelmi eseményt megfelelő módon nem az általánosító természettudomány, hanem csak a történettudomány által lehetséges megragadni.[11] Bauch felfogásában azonban a háborúnak akár erkölcsi értéke is lehet. A modern világ ökonomizációjából származik, ugyanakkor bebizonyosodik, hogy olyan eszköz, amellyel minden háborút megelőző fejlődési irányt lehetséges korrigálni. A külső veszélyhelyzetben a leginkább valószínű módon szünteti meg az egyéni érdekeket a közös célok érdekében. A háború ebből a szempontból nagyszerű katarzissá válik, amely előkészíti az utat az átfogó erkölcsi és kulturális megújuláshoz.[12]

Bauch állam és nemzet között elválaszthatatlan köteléket feltételez, eszerint hosszan tartó fennmaradást csak a nemzetállamok számára lehet biztosítani. Másrészt biológiai alapra helyezi a nemzet természeti oldalát. Ragaszkodik a nemzet természetes jellegének megőrzéséhez, és ellenzi az idegen népekkel való keveredést. Az általános „népkeverék" (*„Völkermischmasch"*), amely a nemzeti különbségek teljes mértékű kiegyenlítését jelentené, véleménye szerint a kultúra végét is jelenti. Az általa alkalmazott példák azt mutatják, hogy Bauch szeme előtt elsősorban a németek és a zsidók közötti kapcsolatok álltak, és az első világháborús német vereséget – számos jobboldali értelmiségihez hasonlóan – sokkal inkább a „tőrdöfésnek", a demokrata és zsidó szellem térnyerésének, mintsem az antanthatalmak nyomasztó materiális fölényének tulajdonította. „Az 1918-ban bekövetkező katasztrófa évében nem az ellenséges fegyverek győztek le minket: szárazföldön, vízen és levegőben vereség nélkül maradtunk. Júdás szelleme volt a saját országában, ez az engedetlen szellem, amely nem ismer lelkesedést, csak a pártpolitika előnyeit keresi, és az ellenség számára győzelmet hozott."[13]

[11] Vö.: Bauch, Bruno: *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik*. Padeborn, Salzwasser Verlag GmbH, 2015. 16.

[12] Schotter, 2004: 61.

[13] http://www.information-philosophie.de (20. Jahrhundert: Bruno Bauch.)

Bauchnak egy, a világháború végén megfogalmazott tézise szerint – amely a személyes válságtudattal is kapcsolatban állhatott – a kultúra elválaszthatatlanul össze van kötve a pusztulással. Ahogyan az élethez a halál természetes módon hozzátartozik, úgy szállja meg a kulturális életet is a „halál csírája" és az „immanens tragédia". A kultúrember helyébe „szakemberek" *(Fachmenschen)* lépnek. Bennük látja Bauch a kultúra „halálának hírnökeit" *(Todesboten)*. Minél több szakember van egy közösségben, annál kevesebb lehetőség van a szakmák határain túllépő dolgok megértésére, és ezt a hanyatlást a kultúra minden területén megfigyeli. Így látta meg Bauch a tudományban a pragmatizmus diadalát, amely számára az igazság értéke egybeesik a puszta haszonnal. Az erkölcs helyébe féktelenség és önkényesség lép: a gazdaságban végül is az öncéllá váló profitot hajtó kapitalizmus érvényesül, a művészet kereskedelmi objektummá válik, és a politikában a demokratikus alkotmányreform általános középszerűséghez vezet. Habár Bauch megállíthatatlannak tartotta ezt a folyamatot, elképzelhetőnek tartotta a kulturális fejlődés átmeneti időszakát. Ehhez azonban szerinte szükség van arra a kultúrfilozófiára, amelyben kultúrateremtő jelentőséget lát. Mindez attól függ, hogy a filozófiai reflexiók eredményeit nyilvánosságra hozzák-e, és sikerül-e velük kapcsolatban az általános tisztelet megteremtése.[14]

E portrévázlat után, kivételes módon és az érdekesség kedvéért ideiktatunk két szöveget. Az első Bauch magyar vonatkozásairól tudósít, a második Bartók György Bauch-nekrológja. *(A szerk.)*

„Bruno Bauch, jenai egyetemi professzor, a Deutsche Philosophische Gesellschaft elnöke, április hó 19-én és 20-án a szegedi egyetem meghívására két előadást tartott az egyetem aulájában. Egyik előadása – Természet és Szellem – tudomásunk szerint az Athaeneum hasábjain fog megjelenni. A másiknak – Nemzet és Kultúra – főbb gondolatai ezek. A kultúra keletkezése ugyan a nemzethez van kötve, de értéke a nemzet fogalma fölé emelkedik. Ezáltal válik lehetővé a kultúrkapcsolat különböző nemzetek között. (Faust, Nietzsche, Wagner, Brahms, Beethoven stb.) A kultúra tartalma az értékek hordozója s egy nép akkor lesz örökkévaló, ha kultúrájában örök értékeket teremt, örökkévaló érték csak nemzeti lélekből fakad: igazán örökkévaló az, ami a nemzet leglelkéből tör elő. Ebből érthető, hogy a kultúra csak a közösség szelleméből termelődik: az egészben levő legkitűnőbb csira is elhal, ha az egész izolálódik. Teljes ember csak a nemzet kebelében alakulhat ki s a nemzet a maga alkotásaival az örökélet részese lesz. Ha így fogjuk fel a kultúra és a nemzet viszonyát, akkor valóban meg kell látnunk, hogy minden nemzetnek isteni küldetése van, mert ezáltal válik lehetővé a szellem értékének megvalósulása." (*Szellem és Élet*, 2. évf. 1. sz. 1937. július. 28)

[14] Schlotter, 2004: 86.

Málnási Bartók György Bauch-nekrológja: „Mély és őszinte részvéttel vettük a hírt, hogy Bauch Bruno, a jénai egyetem nagyhírű professzora ez év február 27-ikén jobblétre szenderült. Tudtuk, hogy fájdalmas műtéten esett át, és halálának híre mégis meglepett. Tudtuk, hogy már évek óta jókedvvel dolgozik nagy, egész gondolkozását felölelő munkáján, a Természet és Szellem-en. Sok reménységgel és érdeklődéssel vártuk ennek a nagy műnek megjelenését, mert a vele folytatott beszélgetésekből, s egy-egy ide vágó előadásából láttuk, hogy minden jogunk megvan erre a reménységre és érdeklődő várakozásra. Annál nagyobb fájdalmunk a nagy veszteség felett. Bruno Bauch egész ember és nagy személyiség volt. Mindenkit megragadott ítéletének élessége, elméjének finomsága, amellyel a kérdések legfinomabb szálait is meglátta és felfejteni tudta, állásfoglalásainak határozottsága és szilárdsága, amellyel a legnehezebb helyzetek között is megtalálta a kivezető utat, és lelki előkelősége, amellyel mindenkinek érzelmi és értelmi kiállását egyformán értékelni és megbecsülni tudta. Milyen mélységgel és szeretettel tudott társalogni Kant és Goethe, Hegel és Fichte gondolatairól, és milyen gyöngédséggel volt képes kifejezésre juttatni egyetnemértését. B. Bauch hű fia volt népének: bizonyára a leghűbb németek közé tartozott, aki minden politikai változás és elváltozás között imponáló bátorsággal tett vallomást tősgyökeres német szelleméről. De éppen ezért meg tudta érteni minden nemzet sajátos jellemvonásait, s e sorok írójának minden joga megvan annak hirdetésére, hogy B. Bauch meleg szeretettel viseltetett a magyar nép és a magyar kultúra iránt. Emléke legyen áldott! M. B. Gy." („Bruno Bauch". *Szellem és Élet*, 5. évf. 4. sz. 1942. december. 236.)

Művei (F. Z.): *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik.* Stuttgart, Frommann, 1902; *Luther und Kant.* Berlin, Reuther & Reichard, 1904; *Geschichte der neueren Philosophie bis Kant.* Berlin–Leipzig, J. G. Göschen, 1908; *Immanuel Kant.* Berlin–Leipzig, J. G. Göschen, 1911; *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften.* Heidelberg, Carl Winter, 1911; *Vom Begriff der Nation.* Berlin, Reuther & Reichard, 1916; *Fichte und der deutsche Gedanke.* Hamburg, Dt.-Nat. Verlags-Anstalt, 1917; *Jena und die Philosophie des deutschen Idealismus.* Jena, G. Fischer, 1922; *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit.* Leipzig, F. Meiner, 1923; *Fichte und der deutsche Staatsgedanke.* Langensalza, Beyer & Söhne, 1925; *Die Idee.* Leipzig, E. Reinicke, 1926; *Der Geist von Potsdam und der Geist von Weimar.* Jena, G. Fischer, 1926; *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte.* Langensalza, Beyer & Söhne, 1927; *Goethe und die Philosophie.* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1928; *Kultur und Nation.* Langensalza, Beyer & Söhne, 1929; *Die erzieherische Bedeutung der Kulturgüter.* Leipzig, Quelle & Meyer, 1929; *Grundzüge der Ethik.* Stuttgart, Kohlhammer, 1935; „Természet és szellem". Ford. Varga Sándor. *Budapesti Szemle*, 246. köt. 717. sz. 1937. 159–178.

Irodalom (F. Z.): Keller, Erich: *Bruno Bauch als Philosoph des vaterländischen Gedankens.* Langensalza, Hermann Beyer & Söhne, 1928; Keller, Erich: *Die Philosophie Bruno Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung.* Stuttgart,

Kohlhammer, 1935; Strasser, Johano: *Der hypothetische Imperativ in der Ethik Bruno Bauchs.* Diss. Mainz, Johannes Gutenberg-Universität, 1967; Savi, Cristina: *Bruno Bauch ed Ernst Cassirer.* Napoli, Bibliopolis, 1992; Schlotter, Sven: *Die Totalität der Kultur. Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch.* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 22.) Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.

Bartók György: „Egy új erkölcsfilozófia. Bruno Bauch Grundzüge der Ethik c. művének megbeszélése". *Szellem és Élet* (Szeged), 1. évf. 1936/4. 254–258; Horváth R. Károly: „Bruno Bauch: Grundzüge der Ethik". *Athenaeum. Új Folyam,* 23. köt. 1–3. füzet. 1937. 165–167; Varga Sándor: „Az etika alapvonalai: Bruno Bauch: Grundzüge der Ethik". *Budapesti Szemle,* 65. évf. 247. köt. 721. sz. 1937. 366–370; M. B. Gy. (Málnási Bartók György): „Bruno Bauch". *Szellem és Élet,* 5. évf. 4. sz. 1942. december. 236; Varga von Kibéd, Alexander: „Bruno Bauch zum Gedächtnis". *Die Tatwelt,* 18. 1942. 4–6; Von Varga, Alexander: *Bauch, Bruno.* (Neue Deutsche Biographie, Bd. 1.) Berlin, Dunckler & Humblot, 1953. 630.

Pető Zoltán

EDGAR JULIUS JUNG

Edgar Julius Jung egyszerre volt gyakorlati politikus, szónok és vizionárius politikai gondolkodó: radikális és mély konzervativizmust képviselt, amelynek köszönhetően a „német konzervatív forradalom" egyik legfontosabb alakjának tekinthető. Jung adta meg *„magnum opusában"*, az *Alacsonyrendűek uralma (Die Herrschaft der Minderwertigen)* című könyvben a német konzervatív forradalom szellemiségének legátfogóbb képét. „Konzervatív harci közösséget" *(Konservative Kampfgemeinschaft)* alapított, és Von Papen, az első Hitler-kormány alkancellára számára megírta a nemzetiszocializmust jobboldalról bíráló marburgi beszédet – a beszéd elhangzását követően máig vitatott körülmények között vesztette életét.

Jung polgári foglalkozását tekintve ügyvéd volt, bár a jogi praxist egész életében alárendelte eszmei célkitűzéseinek és a politikai hatalom megragadására irányuló aspirációjának. Az 1894-es esztendőben, Ludwigshafenben született, művelt polgári családban, a Felső-Rajna-vidéken, az egykori Rajnai Palotagrófság *(Kurpfalz)* területén, amely akkor a Bajor Királysághoz tartozott. Az első világháború kitörésekor önkéntesen csatlakozott a német hadsereghez, és a hadnagyi fokozatig jutott. A háború végét követően, 1919 tavaszán részt vett a Bajor Tanácsköztársaság terrorisztikus hatalmának elfojtásában és a Palotagrófság francia megszállása kapcsán szervezett ellenállásban, tevékenyen is részt vállalva egy helyi, a franciákkal összejátszó szeparatista vezető, Heinz-Orbis (Franz Josef Heinz) kivégzésében. Az 1920-as évek végén és az 1930-as évek elején Jung élénk tevékenységet fejtett ki a legkülönbözőbb konzervatív szervezetek, egyesületek, klubok, asztaltársaságok és pártok soraiban, gyakran tartott beszédeket, kétszer is indult – igaz, sikertelenül – a Reichstag-választásokon a DVP *(Deu-*

tsche Volkspartei) képviselőjelöltjeként. Kapcsolatban állt az arisztokratikus német konzervativizmus legjelentősebb személyiségeivel, például Heinrich von Gleichen báróval, aki a konzervatív ügy legbefolyásosabb képviselőit tömörítő Deutscher Herrenklub alapító elnöke volt, meghívták a berlini *„Montagtisch"*-hez,[1] látogatta a *Juniklub*[2] rendezvényeit, valamint feltűnt a *Ring-Bewegung*[3] környezetében is. Jung 1930-ban részt vett a Népi-Konzervatív Egyesülés (Volkskonservativen Vereinigung, rövidítve VKV) megalapításában, amely tervei szerint „a jobboldal fiatal erőinek pártok fölötti gyűjtőtábora" lett volna.[4] Annak ellenére, hogy Jungot a német nagyipar bizonyos befolyásos körei anyagilag is támogatták, valamint számos hozzá hasonlóan gondolkodó konzervatív politikus és szervezet mozgósította számára kiterjedt kapcsolatrendszerét, mégsem sikerült elérnie eszmei célkitűzését: nem sikerült olyan konzervatív elitcsoportot szerveznie, amely alternatívát jelenthetett volna a nemzetiszocializmusra, és amely a tömegek támogatásának mellőzésével is képes lett volna megragadni a hatalmat. Ehelyett a nemzetiszocializmus hatalomátvétele következett be 1933 elején: megalakult a „nemzeti koncentráció kormánya", ebben a kormányban azonban a nemzetiszocialistákon kívül még bizonyos számú konzervatív elem is részt vett, mint például Papen és Hugenberg, és a birodalmi elnök Hindenburg maradt.

Jung ugyan politikai tanácsadója és beszédírója lett Franz von Papennek, az alkancellárnak, az 1933-as hatalomátvételt azonban nem sokkal élte túl. 1934-ben, valószínűleg a „hosszú kések éjszakájá"-hoz kapcsolódva kivégezhették a nemzetiszocialisták, habár halálának pontos körülményei máig sem tisztázódtak. Számos jel mutat arra, hogy Jung Hitler-ellenes összeesküvésbe keveredett. Valószínű, hogy ezért, és nem pusztán a marburgi beszéd megírásáért kellett 1934-ben az életével fizetnie. Karlheinz Weißann egy „Jung körül szerveződő csoportról" beszél, amely amellett, hogy a zsidóellenes intézkedések és atrocitások dokumentálásán dolgozott, konspiratív módon is működött, a Gestapótól és az SA-tól a rezsimellenes erőkig ért.[5]

Jung gondolkodását erőteljesen meghatározták ifjúkori intellektuális alapélményei. Ilyen volt mindenekelőtt Nietzsche hatása, továbbá az, hogy Lausanne-ban Paretót hallgatta, Friedrich Gundolfnál irodalomtörténetet, Heinrich Rickertnél filozófiát tanult, s jelentősnek mondható Oswald

---

[1] A „hétfői asztal" elnevezésű vitakört többek között Moeller van den Bruck, Hans Blüher, Albrecht Haushofer, Max Scheler is látogatta.

[2] A *Juniklub*, vagyis júniusi klub elsősorban az „ifjú konzervatívok" szervezete volt, és az 1920-as évekre az egyik legfontosabb konzervatív eszmei platformmá vált a weimari köztársaságban. A név onnan származik, hogy eredetileg a baloldali Novemberklub ellensúlyozásaként alapították.

[3] A *Ring-Bewegung*, vagyis „Gyűrű-mozgalom" a *Der Ring* nevű konzervatív folyóirat körül alapított konzervatív mozgalmat jelentette.

[4] Weißmann, Karlheinz: *Edgar J. Jung: zur politischen Biographie eines konservativen Revolutionärs*. Berlin, Förderstiftung Konservative Bildung und Forschung, 2015. 30.

[5] Weißmann, i. m. 57.

Spengler hatása is. Jung gyakran és nagyrészt pozitívan hivatkozik Spengler kultúramorfológiájára, amelyet a filozófus főként *A nyugat alkonyában* fejtett ki. Ellentétben azonban Spengler determinisztikus szemléletével, Jung úgy vélte, hogy lehetséges a visszatérés az egészséges társadalomhoz. Mindezt szellemileg vallási újjáéledés, politikailag pedig gyökeres megújulás által – államreform vagy forradalom révén – tartotta megvalósíthatónak. Jung dinamikus konzervativizmus értelmében szeretett volna cselekedni, amely „szabadon minden reakciósságtól" a „konzervatív-forradalmár alapelvet" követné. Jung Spenglerrel nemcsak egy bizonyos értelmezését osztotta az organikus kultúra- és államfelfogásnak, hanem az elitizmust és alapvető politikai célkitűzéseket is. Különösen későbbi, 1930 utáni írásai utalnak olyan nemzetek feletti európai rend látomására, amely egy arisztokraták által vezetett birodalom eszméjén alapszik, ahol a vezetőket nem a származás, hanem a szellemi alkalmasság teremti meg.

A korabeli német intellektuális elit nagy részével együtt Jung is osztotta azt a meggyőződést, hogy a versailles-i szerződés igáját le kell rázni, és a parlamentarizmus „nyugati" rendszerét „német" rendszerrel kell felváltani. Ez olyan új birodalom lenne, amely még nem született meg, de amelynek előjelei már láthatóak, és amelyet a kortársak többféleképpen is neveztek. Azonban nem a vilmosi Németország, a „második birodalom" feltámasztását értették alatta, és bizonyos messianisztikus funkciót is tulajdonítottak neki. Moeller van den Bruck klasszikus megfogalmazásaival kezdve Németország konzervatív forradalmárjai többnyire egyetértettek abban, hogy Németországot és a kontinenst meg kell menteni attól a szellemi degenerációtól, amelybe azt az 1789-es francia forradalom és a XIX. századi „progresszió" taszította. Mindennek igen kevés köze van ahhoz a korábbi német konzervativizmushoz, amely Bismarck és a Hohenzollern-császárok idejében kiemelkedő szerephez jutott a modern német nemzetállam megteremtése kapcsán. Jung szerint ez csak „élettelen hagyomány" volt, amely képtelen feltenni és megválaszolni az „élet értelmének" *(Sinn des Lebens)* kérdését.[6] Jungnak a korábbi német konzervatív hagyományra nézve meglehetősen lesújtó ítélete szerint a császárság és a köztársaság csak a hanyatlás két különböző fokozatát testesíti meg. A Hohenzollern-monarchia bukása hidegen hagyta, mivel azt a császár személyes kudarcára, valamint az egész rendszer belső gyengeségre vezette vissza.[7] Vagyis Jung nem volt híve az úgynevezett tördöféselméletnek *(Dolchstoß)*, amely Németország háborús vereségét mindenekelőtt a baloldali erők belső aknamunkájának tulajdonította. Jung inkább úgy látta, hogy Németország külső veresége mintegy csak kifejezése annak a belső összeomlásnak, amelyet a liberalizmus szelleme táplált.

---

[6] Jung, Edgar J.: „Tragik der Kriegsgeneration". *Süddeutsche Monatschefte*, 28. 1930. 511–514. Itt: 511.

[7] Weißmann, i. m. 14.

„Mindenki látja – írta Jung –, hogy a balliberalizmus uralma alatt drága értékek tűnnek el, és szembe kell néznünk a nép feloszlásával. Melyek ezek az értékek? Autoritás és fegyelem, vezetői kötelességtudat és követői hűség *(Gefolgschaftstreue)*, Isten és ember tisztelete, figyelem a jövőre, kötelezettségérzés az egész irányában, hűség és bizalom a gazdasági folyamatok vonatkozásában, tisztelet érzése a nagyok felé és szigor minden alacsonyrendűséggel szemben. Ezek mind olyan értékek, amelyeket a világrenddel összhangban valónak *(weltordungsmässig)* érzünk, és amelyeket ma egyre erősebben fenyegetnek."[8]

A nyíltan vállalt és kimondott „konzervatív-forradalmár princípium" volt az egyik alapfogalma Jung főművének, *Az alacsonyrendűek uralmának*. A könyv kiadásával Jung részesedni szeretett volna a „szellem forradalmából",[9] amely az általa áhított politikai forradalmat megelőzte, és egy követelést is megfogalmazott az „új konzervatív ideológia" vonatkozásában *A Kommunista Kiáltvány* ellentettjeként. Könyvéről annak megírása után úgy nyilatkozott, hogy az „egy évszázad számára határozza meg az irányvonalakat".[10] *Az alacsonyrendűek uralmának* két, egymástól jelentősen különböző kiadása jelent meg 1927-ben és 1930-ban. Az újabb verzió, amely kétszer olyan vastag volt, mint az előző, mindenekelőtt a „birodalmi gondolatot" helyezte a középpontba, olyan „európai államszövetség" gondolatát, amely jelentősen különbözött például Richard Coudenhove-Kalergi Páneurópa-tervétől, és a középkori államföderációk megújított elképzelését próbálta meg felvázolni.

Jungnak ezt a látomását, mindenekelőtt az „első birodalom", a középkori Szent Római Birodalom sajátos felfogása inspirálta. A könyv fejezetei az eljövendő birodalom víziója mellett átfogó és filozófiailag meglehetős elmélyültséggel artikulált érveket tartalmaznak a szekularizmus, a liberalizmus és az individualizmus ellenében, de éppúgy érvel a demokrácia, a republikanizmus, illetve a kommunizmus ellenében is. A főellenség azonban mindvégig a sajátosan értelmezett liberalizmus marad, mivel Jung a lehető legnagyobb hevességgel vetette el azt a filozófiai individualizmust, amelyet a liberalizmus alapvető ideológiájának tartott. Szemére vetette, hogy ez a modern társadalom, kultúra és civilizáció hanyatlásának egyik fő oka. A liberalizmust legfőképpen úgy jellemezte, hogy az a dolgok és az emberi természet valóságidegen ábrázolása, amely olyan világot teremtett, ahol a posztulált egyenlőség örve alatt valójában a tehetségtelenek/alkalmatlanok *(unfähigen)*, vagyis a műve címében is megjelenő „alacsonyrendűek" kerülnek az élre, és az ő uralmuk minden nagyszabású rendet lehetetlenné tesz és összezúz.

---

[8] Jung, Edgar J.: Was ist Konservativ? In Weißmann, i. m. 96–99. Itt: 96.
[9] Weißmann, i. m. 3.
[10] Idézi Weißmann, i. m. 22.

„A liberalizmus a lobogó, amely alatt a polgárság kivívta a szabadságot és az uralmat, magát gazdaságilag és államilag érvényesítette" – írta Jung egy, a főmű kritikai elemzéseit megalapozó, a liberalizmussal foglalkozó szövegében. „E mögött a történelmi folyamat mögött – folytatta Jung – szellemi folyamat áll. A liberalizmus világnézete az individualizmus. Az alapvető nézet, amely az egyes-egyéni életet *(Einzelleben)* öncélként és legmagasabb értékként gondolja el, és minden fölérendelt életegészt *(Lebensganzheit)* (Isten, természet, közösség, nép, család) ennek rendel alá. A társadalom és az állam az individualisták számára csak arra szolgál, hogy elősegítse az egyszeri individuum szabadságát és kibontakozási lehetőségét, s ezek nem korlátozható javára legyenek."[11]

Jung azt is kifejette, hogy „konzervatív forradalom" alatt nem csupán a német nemzet forradalmát, hanem azt a népi-nemzeti vonatkozásoknál egyetemesebb forradalmat is érteni kell, amely az alapvető törvények és értékek tiszteletben tartásához való visszatérést jelenti. „Konzervatív forradalomnak nevezzük a visszaállítását mindazoknak az alapvető törvényeknek és értékeknek, amelyek híján az ember elveszíti kapcsolatát a természettel és Istennel, valamint képtelen valódi rendet teremteni."[12] Az eljövendő új rendben Jung szerint a mechanikus, irracionális és irreális egyenlőség helyett az egyének különböző belső értékének elismerése következik; a szocialista meggyőződés helyett az emberek igazságos integrációja a rangokon alapuló társadalomban betöltött helyükre; a mechanikus szelekció helyett szerves folyamatokból kinövő vezetés: bürokratikus kényszer helyett a valódi önkormányzás benső felelőssége.

A német nép szellemi széthullásának folyamatát Jung mindenekelőtt a szellemitől való elfordulásban és az anyagi „növekedés" eszméjének valóságos hajhászásában ragadta meg, vagyis a valósággal elszabaduló és uralmát minden területre kiterjesztő gazdaság modern fetisizálásában, miközben arra hívta fel a figyelmet, hogy azt a „valódi közösséget", amelyre a középkori népközösség épült, az atomizálódás és a materializmus legvégső alapjaiban rázta meg. Ez a folyamat Jung szerint szoros összefüggésben állt a növekvő elvárosiasodással, amelyet a következő, aforizmaszerű megállapítással is jellemzett: „A nagyváros építészeti képe megfelel a szellemi tumultus állapotának, miközben értelmetlenül növeli a köveket és a fényűzést, lélekgyilkos módon összenyomja az embereket arra a szoros helyre, amely minden városkép ismertetőjegye, amely a természetből kinövő ember számára Szent Szellem elleni bűnnek tűnik."[13]

---

[11] Jung, Edgar J: Was ist liberal? In Weißmann, i. m. 108–112. Itt: 108.

[12] Jung, Edgar J.: Deutschland und die konservative Revolution. In uő (szerk.): *Deutsche über Deutschland. Die Stimme des unbekannten Politikers.* Nachwort. München, A. Langen – G. Müller, 1932. 380.

[13] Idézi Maaß, Sebastian: *Die andere deutsche Revolution: Edgar Julius Jung und die metaphysischen Grundlagen der Konservativen Revolution.* Kiel, Regin Verlag, 2009. 87.

Az eltömegesedési folyamat megfelelőjére figyelt fel politikai és kulturális területen is. Ennek értelmében úgy vélte: csak akkor lehetne valódi szellemi arisztokráciát megteremteni és kiépíteni, ha a politikai hatalom végre nem az egymástól elszigetelt egyénekre – vagyis a liberális emberképre –, hanem a nép egészének érdekére lenne tekintettel, és felbontanák az államra rátelepülő pártstruktúrát. Ezért bírálta élesen a modern tömegpártokat, úgy látva, hogy e pártok magát az eredetileg arisztokratikus parlamenti rendszert is szétzúzzák, általuk szintén az eltömegesedés és az elvárosiasodás folyamatában tükröződő felbomlási folyamatok jelentkeznek a politika síkjára vetítve. A pártok a demagógia technikailag meggyorsított folyamata révén uralmukat „nép- és államkárosító módon" gyakorolják, és mivel a gazdasági premisszák átvették a politikai élet feletti hatalmat, a pártok haszonmaximalizáló vállalkozásokként működnek. Ezért is írhatta Jung meglehetősen lakonikusan a pártok kapcsán: „Semmi sem érdemelte ki az olyan sietős bukást, mint a párt. Aki tűzzel és karddal semmisíti meg a pártokat, szent munkát végez."[14] A totális állam kiépülésével párhuzamosan Jung világnézetében erősödtek a vallási elemek. Ekkortól kezdte el azt is hangsúlyozni, hogy a konzervatív forradalom keresztény forradalom is kell hogy legyen,[15] és hogy a konzervatív forradalom tulajdonképpeni célja az új keresztény birodalom megteremtése.

Irodalom: Maaß, Sebastian: *Die andere deutsche Revolution. Edgar Julius Jung und die metaphysischen Grundlagen der Konservativen Revolution.* Kiel, Regin Verlag, 2009; Magub, Roshan: *Edgar Julius Jung. Right-Wing Enemy of the Nazis. A Political Biography.* London, Camden House, 2017; Weißmann, Karlheinz: *Edgar J. Jung. Zur politischen Biographie eines konservativen Revolutionärs.* Berlin, Förderstiftung Konservative Bildung und Forschung, 2015; Jones, Larry Eugene: „Edgar Julius Jung. The Conservative Revolution in Theory and Practice". *Central European History,* Vol. 21. No. 2. Jun. 1988. 142–174; Pető Zoltán: „»A szellem arisztokratikus nemessége.« Edgar Julius Jung és a német konzervatív forradalom". *Magyar Szemle. Új Folyam,* XXX. 2021/5–6. sz. 37–51.

[14] Idézi Maaß, i. m. 92.

[15] Jung, Edgar J.: „Die christliche Revolution". *Deutsche Rundschau,* 59. 1933. 142.

Hudy Árpád

ERNST JÜNGER

Ernst Jünger (Heidelberg, 1895. március 29. – Riedlingen, 1998. február 17.) német író, gondolkodó, hivatásos katonatiszt és rovarkutató rendkívüli egyénisége és sokoldalú életműve egyedülállóan plasztikus szellemi lenyomata a német és az európai XX. század konvulzióinak. Gyermek- és diákkora javarészt alsó-szászországi városokban – főleg Hannoverben – telt, ahová a vegyészmérnök apa jövedelmező üzletei kötötték a hatgyermekes családot. Csapnivalóan tanult, kamaszként inkább a kalandregények álomvilága és a természet érdekelte. 1913-ban Franciaországba szökött, belépett az idegenlégióba, és már Észak-Afrikában szolgált, amikor apjának pénz és összeköttetések révén sikerült hazajuttatnia az időközben kiábránduló fiatalembert. (A „gyermekkor lezárásának" irodalmi feldolgozása az *Afrikanische Spiele [Afrikai játékok]*, 1936).

Az első világháború kitörésekor önként jelentkezett katonának. A hadiérettségi és a gyors kiképzés után 1914 decemberében a francia hadszíntérre küldték gyalogezredét. Végigharcolta a háborút a nyugati fronton, s apja tanácsára hivatásos tiszti pályára lépett. Rendszeresen kitűnt személyes bátorságával és parancsnoki képességeivel. Tizennégyszer sebesült meg, számos kitüntetést kapott, többek között a háború végén hadnagyként az egészen kivételes porosz királyi Pour le Mérite érdemrendet, amelynek utolsó viselője volt.

A harcok és a frontszolgálat szüneteiben Nietzsche, Schopenhauer, Ariosto műveit olvasgatta, rovartani szaklapokat tanulmányozott, és háborús naplóját írta. A tizenöt füzet 2010-ben külön is megjelent,[1] mindenek-

[1] Jünger, Ernst: *Kriegstagebücher, 1914–1918*. Stuttgart, Klett-Cotta, 2010.

előtt azonban első – és leghíresebb, nemzetközi ismertségét is megalapozó – műve, az 1920-ban megjelenő *In Stahlgewittern (Acélzivatarban)*[2] nyersanyaga, amint egy sor további korai írásáé is: *Der Kampf als innere Erlebnis* (*A harc mint belső átélés.* Esszé, 1922), *Sturm* (elbeszélés, melynek főszereplője Sturm hadnagy, 1923), valamint két naplóformátumú kisregény 1925-ből, *Das Wäldchen 125 (A 125-ös kiserdő)* és *Feuer und Blut (Tűz és vér).*

A vesztes háború után Jünger tovább szolgált a weimari köztársaság véderejében. Sokat olvasott, avantgárd irodalmárokkal érintkezett. 1923-ban megvált a hadseregtől, Lipcsébe ment zoológiát és filozófiát hallgatni, ugyanakkor bekapcsolódott a frontharcosok kiterjedt nemzeti mozgalmába. Radikális politikai és ideológiai nézeteit nemzetiszocialista és nemzeti kommunista újságokban fejtette ki. 1925-ben megházasodott, 1926-ban megszületett két fia közül az első, Ernstel. Ugyanebben az évben megszakította tanulmányait, hogy csak az írásnak szentelje magát. 1927-ben Berlinbe költözött családjával, belevetette magát a német főváros mondén, pezsgő szellemi életébe. Nemcsak a hasonló eszméket valló értelmiségiekkel érintkezett, például Carl Schmitt államjogásszal, hanem baloldali írókkal, művészekkel is, így Bertold Brechttel.

1929-ben jelent meg a szürrealisztikus feljegyzésekből, esszétöredékekből álló *Das abenteuerliche Herz (A kalandos szív)* című kötete. Fokozatosan visszavonult a politikai újságírástól, és – még annak hatalomra jutása előtt – elhatárolódott a nemzetiszocializmustól. A 30-as évek elején történelemfilozófiai alapozású programatikus írásokban fejtette ki nézeteit, legjelentősebb a *Die totale Mobilmachung* (*A totális mozgósítás,* 1930) és a *Der Arbeiter* (*A dolgozó,* 1932). Bár címe alapján mindkettő a rövidesen parlamentáris úton hatalomra kerülő nemzetiszocialista párt propagandairatának tűnhet, valójában inkább az útkereső Jünger összetett gondolatai és a náci propaganda végletekig leegyszerűsített tételei közötti különbséget dokumentálják. Goebbels renegátnak bélyegezte őt egy korábbi sajtóvitában, míg az NSDAP (Nemzetiszocialista Német Munkáspárt) hivatalos lapja, a *Völkischer Beobachter (Népi Figyelő)* recenzense már arra figyelmeztetett, hogy a *Der Arbeiter* szerzője „a fejlövések zónájához közeledik".[3]

1933-tól ez a veszély egyre fenyegetőbb lett, és Jünger két Gestapo-házkutatás után jobbnak látta odahagyni – öccse, a szintén író Georg kifejezésével – „a tájfun szemét", Berlint. Költözések és hosszabb külföldi utak után 1939-ben egy Hannover melletti falu, Kirchhorst lett az immár kétgyermekes család otthona. Ebben az évben jelent meg első regénye, az *Auf den Marmorklippen (A márványszirteken),*[4] melyet nemcsak a kortárs, hanem a későbbi elemzők többsége is a harmadik birodalom metaforikus rendszerkri-

[2] Jünger, Ernst: *Acélzivatarban.* Ford. Csejtei Dezső, Juhász Anikó. Budapest, Noran Libro, 2014.
[3] Jünger, Ernst: *Strahlungen, II.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. 617.
[4] Jünger, Ernst: *A márványszirteken.* Ford. Nemes Péter. Budapest, Európa, 2004.

tikájaként értelmezett, bár az író szerint a diktatúra általános rajza. Nem tiltották ugyan be, de a háború közepétől újrakiadásához nem engedélyeztek papírt.

1939 augusztusában a mozgósítás során kapitánnyá léptették elő, és behívták. A háború kitörésekor ismét a nyugati frontra került, huszonöt évvel azelőtti küzdelmeinek színhelyeire, de harcokban ezúttal nem vett részt. 1941-től – rövid kitérővel a kaukázusi hadszíntéren – a Wehrmacht franciaországi főparancsnokának törzstisztje volt Párizsban. 1944 szeptemberében tartalékállományba helyezték, hazatért Kirchhorstba. Novemberben elesett az olasz fronton nagyobbik fia, Ernstel. Az összeomlás és a megszállás zavaros, ínséges időszakát rezignált, bölcs megfigyelésekben rögzítette. E feljegyzések zárták Jünger 1939-től 1948-ig ívelő második, hatrészes naplósorozatát, amely *Strahlungen (Sugárzások)*[5] címmel jelent meg 1949-ben, amikor a megszálló hatóság feloldotta közlési tilalmát. Ugyanekkor látott napvilágot második regénye, a szimbolikus, fantasztikus és filozofikus motívumokból szőtt *Heliopolis*, amelynek számos kortörténeti utalása az *Auf den Marmorklippen* elemeit és gondolatait folytatja.

1951-ben a leghosszabb alkotói és életszakaszába lépő Jünger a felsősvábországi Wilflingenbe költözött, itt élt haláláig. Ez évben jelent meg *Der Waldgang (Erdei séta)* című esszéje az egyén függetlenségéről és ellenállásáról a nyílt diktatúrában vagy akár a törvényesség látszatával manipuláló államban. E gondolatkört az 50-es években egy sor további esszéje bontotta ki – *Über die Linie (A vonal fölé), Der gordische Knoten (A gordiuszi csomó), An der Zeitmauer (Az időfalnál), Der Weltstaat (A világállam)* –, majd irodalmilag ragadta meg kései, harmadik regénye, az előző kettővel sok tekintetben rokon *Eumeswil* (1977). Öregkorának legimpozánsabb műve az 1965 és 1996 közötti feljegyzéseit tartalmazó *Siebzig verweht (Hetven elszállt)* öt kötete. Nyolc évtizedes írói munkássága tehát naplóval indult, és naplóval zárult.

1962-ben, két évi özvegység után másodszor is megházasodott. 1982-ben baloldaliak és zöldek zajos tiltakozása közepette átvette Frankfurt am Main város Goethe-díját. Hazájában nem próféta, viszont kitüntetésekkel, díszdoktori címekkel halmozták el a spanyolok, az olaszok, és mindenekelőtt a franciák. 1993-ban együtt látogatta meg őt otthonában François Mitterrand francia elnök és Helmut Kohl német kancellár. 1995-ben, századik születésnapja alkalmából újra fellángolt Németországban az akkor már jó fél évszázada lezáratlan „Jünger-ügy" vitája: értelmiségi előkészítője, társutasa, vagy pedig elutasítója, netán ellenállója-e a nemzetiszocializmusnak? Elmarasztalói – szinte kizárólag korai művei és publicisztikája alapján – erőszakkultuszt, demokráciaellenességet, Hitler-szimpátiát, antiszemitizmust vetnek szemére.

---

[5] Jünger, Ernst: *Strahlungen, I–II.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. 617.

Az erőszak felmagasztalásának vádja csak a huszas évek militáns újságírójára, illetve a fiatal Jünger frontnaplójára vonatkozhat. Az első világégés ihlette többi irodalmi remekművel ellentétben a *Stahlgewitter* valóban nem pacifista kicsengésű, mégsem dicsőítése, hanem sokkoló, hiperrealista krónikája a háborúnak, beleértve a személyes szenvedések kristálytiszta, hűvösen távolságtartó leírását is. Jünger számára a front elementáris erőpróbája egzisztenciális létélmény, az élet küzdelmeinek paroxizmusa. A vérözönből a vesztett állásban is kitartó, tudatos harcos eszményi alakját viszi magával a kötelességteljesítés metaforájaként a huszas évek ideológiai lövészárkaiba. A politika – fordítja meg Clausewitz híres megállapítását – a háború folytatása más eszközökkel.

„Gyűlölöm a demokráciát, mint a dögvészt" – írja Jünger a *Das Wäldchen 125* első kiadásában, és egyik újságcikkében kijelenti: „A kommunizmus mint harci mozgalom bizonyosan közelebb áll hozzánk, »radikális nacionalistákhoz«, mint a demokrácia." Bár a későbbi kiadásokból számos ilyen kitételt elhagyott, és radikális korszaka után kerülte a nyers kifejezéseket, e kijelentéseit sohasem vonta vissza. Míg korai nacionalista, militarista, totalitárius nézeteit rendre tételesen és áttételesen revideálta, a demokráciát mindvégig kritikusan szemlélte. 1975-ben írta Carl Schmittnek, hogy a terrorizmushoz végül is az állam gyávasága vezetett, mivel a 68-as diáklázadások idején inkább a törvényszegők, mintsem a karhatalom mellé állt.

Hitlerhez mint a nemzeti és a szociális forradalmat egyesítő vezérhez kezdetben valóban pozitívan viszonyult. Miután azonban a nemzetiszocialisták a müncheni kudarcból okulva már nem erőszakkal, hanem választási győzelemmel kívánták átvenni a hatalmat, elfordult tőlük. Már nem voltak elég radikálisak neki! A nemzetiszocialista párt még sokáig udvarolt a nemzeti jobboldal ikonikus írójának – állítólag parlamenti mandátumot is ajánlott neki –, de ő visszautasította a közeledést, s legkésőbb 1929-től a párt feketelistájára került. A harmadik birodalom tizenkét évét a „fejlövészónában" vészelte át, túlélését annak köszönhette, hogy Hitler nem engedte bántani az első világháborús hőst és híres írót.

Jüngert kétségtelenül szellemi habitusa, elitizmusa is visszatartotta a vulgáris tömegideológiától. De eszmeileg sem értett egyet a nemzetiszocialista ideológia fajelméletével. Elutasította a rasszizmust,[6] akárcsak a vulgárdarwinizmust: „Mint minden mechanisztikus elmélettől, úgy »a legrátermettebb kiválasztódásától« is óvni szeretnénk. A pusztulás éppoly jelentős és gyümölcsöző, mint a győzelem."[7] Párizsi naplóbejegyzése szerint, amikor 1942. június 7-én először látott az utcán sárga csillagot három fiatal lányon, „elszégyelltem magam, hogy egyenruhában vagyok". Ettől kezdve, amint

[6] Nevin, Thomas: *Ernst Jünger and Germany: Into the Abyss, 1914–1945*. London, Constable, 1996. 240.

[7] Jünger, Ernst: Das Sonderrecht des Nationalismus. In Berggötz, Sven Olaf (Hrsg.): *Politische Publizistik, 1919–1933*. Stuttgart, Klett-Cotta, 2001. 284.

egy érintett francia orvos is tanúsította, katonailag tisztelgett a csillagot viselőknek.[8] Aligha véletlen, hogy Hannah Arendt szerint Ernst Jünger erkölcsi integritása kétségbevonhatatlan, és noha korai művei tagadhatatlanul hatottak a nemzetiszocialista értelmiségiekre, ő maga „a rezsim első napjától az utolsóig a nácizmus aktív ellenfele volt".[9]

Jünger irodalmi megítélése nem kevésbé szélsőséges, mint az ideológiai. André Gide azt írja naplójában, hogy a *Stahlgewitter* a legszebb háborús könyv, amelyet olvasott,[10] míg Bertolt Brecht szerint „talán nem is kellene őt írónak nevezni, hanem azt mondani: látták írni".[11] Thomas Mann szemében ugyan a „barbárság úttörője és jéghideg haszonélvezője", elismeri viszont, hogy „sajnos, túl jól írt a hitleri Németországnak".[12] A német irodalomkritikusok a háború után évtizedekig kínosan kerülték Jünger írói elismerését, nehogy indirekt politikai rehabilitációnak tűnjék. Az utóbbi évek kutatása azonban egyre inkább a XX. század ideológiai és irodalmi mozgásainak emblematikus alakjaként állítja elénk.[13] Külföldön, így Olaszországban vagy Spanyolországban kezdettől kedvező volt a megítélése, míg az általa csodált és szeretett Franciaországban egyenesen kultuszáról beszélhetünk. 2008-ban a Gallimard kiadó Pléiade-sorozatában jelentek meg naplói.

Konzervatív gondolkodónak, írónak tekinthetjük-e Ernst Jüngert? Kivételes személyiségének, eltérő szakaszokból álló, hosszú pályájának és összetett, folyamatosan újraírt életművének számos ellentmondása miatt a szokásosnál is nehezebb az egyszavas minősítés. Mégis, mind életrajzában, mind érett írói megnyilvánulásaiban, vagyis műveinek többségében kezdeti radikalizmusa, technikakultusza és avantgardista tendenciái ellenére egyértelműen a nem szűken vett konzervativizmus felé billenti a mérleget emberi kiállása, etikai alapállása, markáns modernizmuskritikája és diszkrét vallásossága, valamint letisztult, klasszikus nyelvezete, alkotói stílusa és koncepciója.

Irodalom (F. Z.): Szalai Zoltán: „»Egy tévedés csak akkor válik hibává, ha kitartunk mellette.« Ernst Jünger és a konzervatív forradalom". *Kommentár*, 2010/ 6. 67–80; Szalai Zoltán: „»Ahol sírásó van, ott valahol egy hullának is kellett lennie«: Ernst Jünger és Carl Schmitt kapcsolatának margójára". *Kommentár*, 2014/5–6. 19–29; De Benoist, Alain: *Ernst Jünger. Une bio-bibliographie.* Paris, Guy Trédaniel, 1997; De Benoist, Alain: *Ernst Jünger: entre les dieux et les titans.* Versailles, Via Romana, 2020; Berggötz, Sven Olaf (Hrsg.): *Ernst Jünger:*

---

[8] Barthelet, Philippe: Le dernier chevalier. In uő (szerk.): *Ernst Jünger.* Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000. 18.

[9] Arendt, Hannah: Besuch in Deutschland. Die Nachwirkungen des Naziregimes. In uő: *Zur Zeit. Politische Essays.* Hamburg, Rotbuch, 1999. 43–70.

[10] Gide, André: *Journal.* (Bibliothèque de la Pléiade, 2. köt.) Paris, Gallimard, 848.

[11] Brecht, Bertolt: *Gesammelte Werke.* 20. köt. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. 309.

[12] Mann, Thomas – Meyer, Agnes E.: *Briefwechsel 1937–1955.* Frankfurt am Main, Fischer, 1992. 645, 649.

[13] Zarska, Natalia – Wiesener, Gerald – Kunicki, Wojciech (Hrsg.): *Ernst Jünger – eine Bilanz.* Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2010.

Politische Publizistik 1919 bis 1933. Stuttgart, Klett-Cotta, 2001; Schloßberger, Matthias: *Ernst Jünger und die „Konservative Revolution". Überlegungen aus Anlass der Edition seiner politischen Schriften.* Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur Online (IASL) (18.09.2002).

Pető Zoltán

HANS FREYER

Hans Freyer (Lipcse, 1887. július 31. – Ebersteinburg, 1969. január 18.) német szociológus, történész és filozófus, a második világháborút megelőzően az úgynevezett „konzervatív forradalom" képviselője. Tanítványaival a szociológia úgynevezett „lipcsei iskolájának" megalapítója és egyik legfontosabb képviselője. Azzal a céllal, hogy evangélikus teológus legyen, 1907-től a Greifswaldi Egyetemen kezdett teológiát, gazdaságtant, történelmet és filozófiát hallgatni, egy évvel később azonban a Lipcsei Egyetemre felvételizett, ahol 1911-ben doktorált, és 1920-ban habilitált. 1922-től professzor volt a Kieli Egyetemen, és 1925-ig a Lipcsei Egyetem Szociológiai Tanszékén dolgozott.

A nemzetiszocialista hatalomátvételt követően felajánlották számára a Német Szociológiai Társaság (DGS – Deutschen Gesellschaft für Soziologie) elnöki tisztségét. Részben az ő közreműködésével távolították el az addigi elnököt, Ferdinand Tönniest – akinek tanai egyébként nagy hatást gyakoroltak rá –, elnöksége alatt azután megszüntette a társaságot. Röviddel ezután átalakították lipcsei szociológia-tanszékét, (úgynevezett „Politikatudományi Hivatallá"), ugyanakkor megkapta a Kultúrtörténeti és Egyetemes Történeti Intézet (Institut für Kultur- und Universalgeschichte) vezetését. Nem lépett be az NSDAP-be, de 1933. november 11-én aláírta a felsőoktatásban működő tanároknak Adolf Hitlerhez és a Nemzetiszocialista Államhoz szóló hűségnyilatkozatát *(Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat)*, közvetlen tanítványai közül többen párttagok lettek, mint például Arnold Gehlen, Karl Heinz Pfeffer és Helmut Schelsky. 1935-től 1944-ig egyidejűleg volt a Német Kultúra Intézetének vezetője Budapesten és a „Német

Tudományos Intézet" vezetője 1942 februárjától annak feloszlatásáig. 1938-ban Budapesten a német kultúrtörténet vendégprofesszorának nevezték ki.[1]

Freyert, akár tanítványát, Arnold Gehlent, a háború után Ernst Jüngerhez vagy Martin Heideggerhez hasonlóan nem ritkán állították be úgy mint a nemzetiszocializmus támogatóját és szellemi előfutárát; ez a vád azonban csak részben tartható igaznak. Habár Freyer valóban egyetértett bizonyos vonatkozásokban a nemzetiszocialistákkal, a „konzervatív forradalom" más képviselőihez hasonlóan szimpátiája egyáltalán nem volt korlátlan. Számos kérdésben – ilyen például a „rassz" fogalma és megítélése – egy, az akkori hivatalostól meglehetősen eltérő nézetet képviselt, és a kereszténység megítélésének kapcsán sem állt közös platformon a rendszer „kemény-vonalasaival". Freyer hívő evangélikus volt.

A háború befejezését követően tovább tanított szociológiát a Lipcsei Egyetemen. Mivel a nemzetiszocializmus alatti magatartását egyre inkább kritizálták, 1948-ban elvesztette professzori állását, és Nyugat-Németországba költözött. *Professor emeritusként* tanított 1953-tól 1963-ig a vesztfáliai Wilhelms Egyetemen. Az 50-es években Freyer a mérsékelt, liberális konzervativizmus felé fordult, kései írásai az Adenauer-érában bizonyos hatást gyakoroltak. Ilyen volt *A jelenkor elmélete* (*Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955) című műve, amely a konzervatív gondolkodás és az ipari kor összeegyeztetését kísérelte meg. *Emeritus* rendes professzorként ment nyugdíjba az NSZK-ban.

Filozófiai munkáira Hegel, Dilthey, Nietzsche és Spengler volt a legnagyobb hatással. Már egy korai, 1923-ban megjelenő művében *(Prometheus – Ideen zur Philosophie der Kultur)* hierarchikusan strukturált társadalommodellt vázolt, ahol az egyéni szabadságnak a kollektív koncepciók, mint a vezérállam *(Führerstaat)* vagy a népközösség *(Volksgemeinschaft)* javára háttérbe kellett szorulnia. *Az állam (Der Staat)* című művében 1926-ban Freyer azt hangsúlyozta, hogy a történelem egymásra következő dimenziói körszerűen ismétlődnek. Elméletére hatással volt Spengler, és különösen Ferdinand Tönnies *Közösség és társadalom* című könyve. A társadalom fejlődése fázisokra osztható, melyben az utolsó és egyben legmagasabb szakasz az ideális, hierarchikusan vezetett állam, ahol egy-egy „vezető" áll az ideális közösség élén. Ennek az államnak legfontosabb erénye az, hogy képes a társadalom minden erejének egyetlen egységbe való összefogására.[2]

1930-ban jelent meg a *Szociológia mint valóságtudomány (Soziologie als Wirklickeitwissenschaft)*, amelyben Freyer a szociológia gyökereivel foglalkozott, amelyek szerinte a történetfilozófiáig nyúlnak. Az 1931-ben megjelenő

[1] Hausmann, Frank-Rutger: *„Auch im Krieg schweigen die Musen nicht". Die Deutschen Wissenschaftlichen Institute im Zweiten Weltkrieg.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. 146–147.

[2] Muller, Jerry Z.: *The other God that failed. Hans Freyer and the deradicalization of german conservatism.* Princeton, Princetion University Press, 1987. 65–72.

Jobboldali forradalom (Revolution von Rechts) című munkájában Freyer a szabadság toposzát vizsgálta. Ez csak közösségben létezik, amely kizárólag az egészért létezik: az egyéni szabadságot szűkíteni kell a népközösség javára. A „forradalom" az összes politikai irányzat „legkeményebb" és „legfelnőttebb" embereinek ügye.[3]

1935-ben egyik írásában a következő szavakkal üdvözölte a nemzetiszocializmust: „Az ismeretlen nép felállt, és politikai igent mondott. A régi nedvekből kinőtt még egyszer egy korszak, amelynek értelme van. Tévedései keveset számítanak. Megrázkódtatásai produktívak. Hatalomátvétele, bármennyire nehezen is ment, erőszak nélküli volt. A jövő a ma előtt jár, mivel az az örökkévaló változása. Az emberek hisznek, kilépnek, előre tekintenek, és közöttük láthatatlanul lovagol a bambergi lovas."[4]

Freyer a kultúrát mint „objektív szellemet" határozta meg. Mindaz, amit a kultúra magában foglal, beleértve a szerszámokat, a fogalmakat, az intézményeket, az emberi elmék által létrehozott szellem a történelem bizonyos pontján, rendeltetése, hogy kielégítse szükségleteiket és vágyaikat.[5]

A történelmi fejlődés három szakasza Freyer szerint a hit *(Glaube)*, a stílus *(Stil)* és az állam *(Staat)*. A hit fázisában, amely összefügg Tönnies *Gemeinschaft*-koncepciójával, a társadalom az embereket „teljesen körülvette, bekerítette, és maga alá gyűrte a kultúra, amely szorosan összekötötte őket társadalmuk más tagjaival".[6] A stílus fázisában az egyik csoportnak a másikon való uralkodása eredményeképpen a társadalom hierarchikussá válik. Míg a rangsor forrása a származás és a hit, az uralkodó osztály természetes felsőbbsége érvényesül. A későbbi fázisokban a gazdasági indítóokok megerősödése miatt a társadalmi státus forrása a vagyon lesz, és kapitalisztikus osztálytársadalom formálódik. Ez azt eredményezi, hogy a korábbi folyamatok eredménye elvész, és a történelem belép a „kritikai korszakokba, amelyekben az objektív kulturális formák képtelenek magukban foglalni az élet áramlását".[7] Ez lehetővé teszi a kulturális realitás forradalmi átalakítását, így lesz a küszöbön álló harmadik fázis az állam.

Freyer szerint a radikális baloldali szocialista mozgalmak, amelyek felül akartak kerekedni a polgári Nyugat pénz által uralt társadalmán, azért buktak el, mert a kapitalista kormányok kompromisszumokra hajlottak. Bevezették a jóléti programokat a munkások lecsillapítására, és sok forradalmi szocialistát egyszerűen arra késztettek, hogy alkalmazkodjék a rendszerhez. Ezek többé nem törekedtek arra, hogy forradalom segítségével legyőz-

---

[3] I. m. 186.

[4] Freyer, Hans: *Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes.* Jena, Diederichs, 1935. 122.

[5] Freyer, Hans: *Theory of Objective Mind. An Introduction to the Philosophy of Culture.* Athen, Ohio University Press, 1999. 79.

[6] Muller, i. m. 101.

[7] Loader, Colin – Kettler, David: *Karl Mannheim's Sociology as Political Education.* New Brunswick, Transaction Publishers, 2002. 131.

zék e kormányokat, mert azok többé-kevésbé kielégítő jóléti politikát folytattak. Ugyanez a politika hatástalanította alapvetően a munkások forradalmi törekvéseit. Freyer arra a következtetésre jutott, hogy a dekadens kapitalista polgári társadalmat csak jobboldali forradalom tudja legyőzni, amelyet jobboldali szocialisták hajtanak végre. Céljuk nem az osztályjólét, hanem az erős népi *(Völkisch)* állam kollektív jelentésének helyreállítása lenne. „Új front formálódik a polgári társadalom csataterein – jobboldali forradalom. Ez a magnetikus erő, amely benne foglaltatik a jövő csatakiáltásában, mielőtt az még elhangzott volna."[8]

Freyer szerint: „Az egyetlen életképes kulturális egység a modern világban a nép."[9] Ez azt jelenti, hogy habár a kultúra egymással párhuzamos szinteken létezik, az egyetlen entitás, amely a kulturális identitás megbízható forrása, és amely rokonszenves tradíciókat hordoz, a *Volk*. A *Volk* volt az a kollektív entitás, amelyből a különböző kultúrák kiemelkedtek, amely bizonyos népszellem *(Volksgeist)* lenyomatát őrzi.

A *Volkot* mint entitást bizonyos két erő közötti interakció hozta létre, ezeket Freyer vérnek *(Blut)* és hazának *(Heimat)* nevezte. A haza a táj vagy a környezet, amelyben a *Volk* megformálódik, „olyan hely, ahonnan jövünk, és amelyet nem tudunk elhagyni anélkül, hogy meg ne betegedjünk", miközben „a vér az, ami lényegünket tartalmazza, amitől nem szakíthatjuk el magunkat anélkül, hogy ne degenerálódnánk".[10] Azért, hogy egészséges legyen, a *Volknak* a „talajban gyökerezettség" *(Bodenständigkeit)* karakterével kell rendelkeznie. Az úgynevezett „népiség" *(Volkstum)* kulcsa a rassz, amelyet nem tisztán biológiai értelemben kell felfogni, hanem inkább úgy mint „organikus beleolvadását a jelenkori embernek népe konkrét realitásába, [...] amely az ember testi és fizikai létezésében rétegződik, és amely belső normát közvetít a kultúra minden kifejezésének, még a legmagasabb rendű, leginkább egyéni alkotásoknak is".[11]

A második világháborút követően Freyer ettől drasztikusan különböző hozzállással kezdett viszonyulni a modern társadalom problémáihoz. Lényegében mérsékelt és részben liberális konzervatívvá vált. Freyer arra jutott, hogy maga az állam „másodlagos rendszer". Új gondolati irányvonala arra a konklúzióra vezette, hogy az államot korlátozni kell – innen a demokráciát illető támogatása –, és hogy jóléti államkapitalizmust kell működtet-

---

[8] Freyer, Hans: Revolution from the Right. In Kaes, Anton – Jay, Martin – Dimendberg, Edward (eds.): *The Weimar Republic Sourcebook*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1995. 347. („Eine neue Front formiert sich auf den Schlachtfeldern der bürgerlichen Gesellschaft: die Revolution von rechts. Mit der magnetischen Kraft, die dem Losungswort der Zukunft innewohnt, ehe es ausgesprochen wird [...]." Freyer, Hans: *Revolution von rechts*. Jena, Eugen Dietrichs Verlag, 1931. 5. – A könyv nyitó mondatai. *A szerk.*)

[9] Loader–Kettler, i. m. 123.

[10] Freyer, Hans: *Der Staat*. Leipzig, 1925. 151. Idézi: Muller, 2004. i. m. 99.

[11] Freyer, Hans: „Tradition und Revolution im Weltbild". *Europäische Revue*, 10. 1934. 74–75. Idézi: Muller, i. m. 263.

ni, mert „kevésbé valószínű, hogy az olyan fokú hatalomkoncentrációt hoz létre, mint amilyen a szocialista gazdaság karakterisztikuma".[12]

1955-ben Freyer a *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* című munkájában kifejtette az ipari társadalomról szóló elméletét, amelyet történetfilozófiai és szociológiai értékeléssel kapcsolt egybe. Ebben jelölte meg, hogy míg korábban minden társadalmi rendszer az iparosodás előtti „elsődleges rendszer" volt, az ipari kor ezzel szemben az emberek által tudatosan előállított „másodlagos rendszer". Az elmélet mindenekelőtt az ipari társadalomnak a XX. században történő gyors kifejlődésével foglalkozott, amelyet a technika kiszélesítése határozott meg. Ekkor a nagy embertömeg-koncentráció miatt a kisüzemek az agglomerációkba szorultak ki. Freyer szerint az állam és a társadalom egymástól egyre kevésbé különült el; a tudomány központi jelentőségre tett szert. Az ipari rendszert úgy írta le, mint amely az 1800 körül induló ipari forradalomból származott, s az emberi viszonyoknak alapvető, korszakalkotó megváltozását hozta magával. E törés jelentőségét a világtörténelemben az embernek a nomadizmusról a letelepedett életformára való áttéréséhez hasonlította.[13]

Vizsgálódásaiból Freyer azt a következtetést vonta le, hogy kora ipari társadalmának megértéséhez korábbi fogalmak már nem alkalmazhatók, s új kifejezéseket kell alkotni. A marxizmusban továbbra is bírálta a történelmi „haladásillúziót", amely abból származik, hogy a marxisták szerint az új ember mintegy automatikusan előáll a történelem menetében. Ezzel szemben úgy vélte, hogy az ipari társadalomban az elidegenedés az ember „normális állapota". Kritikusan beszélt egyfajta „modern khiliazmusról", amely „Isten országát" a jövőbeli szekularizált „civilizációparadicsomokban" képzelte el. Habár Freyer mindenféle történelmi optimizmust elvetett, nem értett egyet azokkal a kultúrkritikus történelemfilozófusokkal, akik a technikai fejlődést elítélték és korlátozni akarták. Számára a technikai haladás az ipari korszak legfontosabb alkotóeleme, amelytől nem tekinthetünk el, és amely visszafordíthatatlan fejlemény. Felhívta a figyelmet arra, hogy a helyes felfogás a „technikatagadás" és a „technika istenítése" között nyílik.

Kiemelte a kapcsolatot a „haladás" és a „ragaszkodás" között, amelyet építeni kell. E kettő viszonya mintegy a „történelem titka", amelynek értelmében a hagyományból nőnek ki az emberiség új erői. A hagyományhoz való visszatérést tévedés a „primitív törzsek" vagy az „őskoriság" fogalmaival összehasonlítani. Sokkal inkább az „elfogyaszthatatlan" *(unverbrauchten)* és a „hamisításmentesség" eszméivel jellemezhető tényezőket, az emberi örökség „mélyrétegeiben" pihenő mobilizálandó erőket kell megragadni, amelyek a modern idők adottságaival aktivizálhatók, és a változásra való képességeiket is megmutathatják. A kései Freyer össze kívánta kötni a konzer-

[12] Muller, i. m. 348.
[13] I. m. 330–339.

vativizmust az ipari társadalom modern elméletével, s e törekvésével nagy hatást gyakorolt az Adenauer-korszakban.[14]

Irodalom (F. Z.): Fröhlich, Christian: *Hans Freyer. Leipziger Gesellschaftswissenschaftler und Kulturdiplomat in Südosteuropa.* Leipzig, Institut für Kulturwissenschaften, 2005; Kleine, Helene: Die Überwindung der Gegenwart: Hans Freyer und die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. In uő: *Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie, und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik.* Opladen, Leske + Budrich, 1989. 52–72; Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918–1932.* Stuttgart, Vorwerk, 1950. 1972; Muller, Jerry Z.: *The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism.* Princeton, Princeton University Press, 1987; Rammstedt, Otthein: *Deutsche Soziologie, 1933–1945.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; Rehberg, Karl-Siegbert: Hans Freyer (1887–1960). Arnold Gehlen (1904–1976). Helmut Schelsky (1912–1984). In Kaesler, Dirk (Hrsg.): *Klassiker der Soziologie.* Bd. 2. Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu. München, Beck, 1999. 72–104; Üner, Elfriede: *Soziologie als „geistige Bewegung". Hans Freyers System der Soziologie und die „Leipziger Schule"".* Weinheim, VCH Verlag, 1992; Freyer, Hans: „A mai szociológia feladata". *Napkelet,* 17. évf. 1939. július. 1–9; Prohászka Lajos: „Hans Freyer: Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur". *Athenaeum,* 1926. 1–3; Noszlopi László: „Hans Freyer: Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes". *Athenaeum,* 1937. 1–3; Hegedűs József: „Freyer a politikai utópiáról". *Társadalomtudomány,* 17. évf. 1–2. sz. 1937. 77–83.

14 I. m. 339.

Zsinka László

GONZAGUE DE REYNOLD

Gonzague de Reynold, a korporativista politikai gondolkodó és katolikus történész 1880-ban született Cressier-ben, régi svájci arisztokrata családban. Felmenői közül többen francia szolgálatban tevékenykedtek. Előkelő származása egész életét meghatározta. A fiatalember gyermekéveit a nagy múltú családi házban töltötte, amelynek egyes részei XVI. századi eredetűek. Konzervatív világképe és életműve a svájci múlttal való élő találkozás jegyében fogant. Az arisztokrata származás a közéleti szerepvállalás kötelezettségével járt, amit De Reynold történészként, politikai gondolkodóként és szépíróként, valamint a fribourgi egyetem professzoraként egyaránt felvállalt.

De Reynold szülővárosa körülbelül húsz kilométerre található Berntől, Svájc fővárosától, néhány kilométerre Murtentől, ahol 1476-ban a svájciak győzelmet arattak Merész Károly burgundi herceg seregei fölött. Az ütközetet a hadtörténészek úgy szokták bemutatni mint a lovagi hadviselés válságát a középkor végén a gyalogos csapatok fölényével szemben. Erre a legjobb példát éppen a fegyelmezett svájci parasztseregek adták. A svájciak szemében a murteni csata egy volt a függetlenségüket biztosító harcok sorában, amelyre nézve a svájci múlt heroikus értelmezését valló De Reynold büszkeséget érzett. Az alig kétezer lelket számláló Cressier lakosai büszkén mutogatják a város egyik legfőbb nevezetességét, De Reynold házát, amely ma hivatalosan a svájci nemzeti örökség részét képezi. A kisváros Fribourg kantonban található, amelynek francia nyelve, kultúrája és elkötelezett katolikus identitása meghatározta az itteni politikusok álláspontját az újkori Svájc belpolitikájában. A kanton fővárosa, Fribourg egyeteme De Reynold oktató- és kutatómunkájának legfőbb színtere lett. Fribourg nemcsak fran-

cia és katolikus jellegéről ismeretes, hanem arról is, hogy a városban német lakosság is élt. Az egész kanton a német és a francia kultúra határán helyezkedik el, ahol ugyan francia hagyományok uralkodtak, de német hatásokkal is számolni kell. A fribourgi egyetem napjainkban is kétnyelvű intézményként határozza meg magát, ahol francia és német nyelven zajlik a képzés.

De Reynold világképe nem sok egyezést mutatott az európai integráció alapító atyáinak kereszténydemokrata nézeteivel, de ugyanazt a konzervatív európéer kulturális attitűdöt képviselte, mint Robert Schuman és Konrad Adenauer. Utóbbiak a „rajnai Európából" származtak – Schuman elzászi volt, Adenauer pedig Köln polgármestere a náci hatalomátvétel előtt –, s a német-francia vegyes kultúrájú övezetben felismerték Franciaország és Németország szembenállásának értelmetlenségét. A latin és a germán kultúra határán született De Reynold pályafutása során hasonlóan a nemzetek közötti együttműködés szükségességét hirdette, s ennek jegyében vett részt a Népszövetség munkájában a két világháború között.

Nyugat-Európa német–francia határövezete jellegzetes politikai eszmevilág magterületévé vált a XX. század során, amely a nyugati civilizáció „kontinentális változatát" testesítette meg. Ezt a modellt a katolicizmus emberi méltóságra irányuló eszméje, illetve a polgári autonómiák és a társadalmi szolidaritás egyensúlyán nyugvó társadalomszervező elvei, hierarchikus és korporatív hagyományai jellemezték. Ehhez képest az angolszász változat a parlamentarizmus, a képviseleti demokrácia, a joguralom, a szokásjogból kialakuló *common law*, a *minimal state*, a protestáns munkaetika, a gazdasági *laissez faire* és a szabad vállalkozás elvére, valamint az individualizmus elsődleges voltára helyezte a hangsúlyt, ami az Egyesült Államok eszmevilágának szellemi forrásvidékévé vált.

A nyugati civilizációnak ez a kettőssége De Reynold katolikus politikai gondolkodásában is leképeződött. A svájci gondolkodó egyszerre fogalmazott meg fenntartásokat a piac, a liberális demokrácia és az individualizmus angolszász, illetve amerikai értékei, valamint az ateista marxizmus és a szovjet-orosz totalitarizmus iránt. Szellemi és geopolitikai értelemben megújuló Európában akart hinni, amely alternatívát jelent az amerikai kapitalizmusra és a szovjet totalitarizmusra. Nézőpontja megegyezett a második világháború utáni európai kereszténydemokraták álláspontjával, akik a „harmadik erő" Európájában hittek a hidegháború előestéjén a két szuperhatalommal szemben. De a kereszténydemokratákhoz képest De Reynold társadalomképe eltérő vonásokat tartalmazott. Míg a kereszténydemokraták elfogadták az atlantizmust, és az Egyesült Államokkal kötött védelmi szövetség keretében törekedtek az európai egységfolyamat megvalósítására, addig De Reynold mindig hagyományos értelemben vett európai és svájci értelmiségi maradt, aki távol tartotta magát az 1945 utáni integrációs folyamat megvalósulási formájától.

A katolikus Fribourg meghatározó hatást gyakorolt szellemi fejlődésére. Svájc egyik legszebb történelmi arculatú városa nemcsak a gyorsan fejlődő egyetemnek adott otthont a XIX–XX. század fordulóján, hanem azoknak a katolikus politikai és gazdasági gondolkodóknak is, akik erősödő aggodalommal figyelték a kapitalizmus és az iparosodás terjedésének következményeit. A Fribourgi Unió azokat a katolikus értelmiségieket tömörítette a XIX. század utolsó harmadában, akik első ízben fogalmazták meg a preindusztriális közösségek felbomlása és a növekvő haszonszerzés káros következményeit, valamint a tőke és a munka közötti konfliktusban kritikusan viszonyultak a tulajdonosi osztályok önzéséhez, s attól tartottak, hogy a marxisták által meghirdetett osztályharc szétszakítja a társadalmat. Álláspontjukat kifejezendő a fribourgiak beadványt intéztek a pápához. Ez számottevő mértékben hozzájárult XIII. Leó *Rerum novarum* (1891) kezdetű enciklikájának kiadásához, amely a katolikus társadalmi tanítás alapvető dokumentumává vált.

A fribourgiak ugyanúgy aggodalommal tekintettek a modernitás gazdasági és kulturális következményeire, mint néhány évtizeddel később Gonzague de Reynold. Úgy tűnik, a katolikus társadalmi tanítás nagy hatással volt gondolkodására. Amikor a *Rerum novarum* után negyven évvel XI. Pius kiadta *Quadragesimo anno* (1931) kezdetű enciklikáját, De Reynold ötvenéves volt. A pápa éppúgy a hivatásrendiséget helyezte szembe a liberalizmus és a marxizmus társadalomképével, s ennek értelmében a munkaadók és a munkavállalók együttműködésére hívott fel, ahogyan De Reynold is a korporatív állam eszméjét tartotta megfelelő alternatívának a kapitalizmussal és a szocializmussal szemben. De a katolikus társadalmi tanítás mindig távol tartotta magát attól a „tradicionalista" társadalomképtől, amelyhez a svájci gondolkodó élete végéig ragaszkodott.

De Reynold nem pusztán az éles modernitáskritikával élő konzervativizmus áramlatába tartozott, hanem világképében számottevő mértékben fedezhetők fel antimodern és tradicionalista elemek. Egész élete során szkeptikus és elutasító volt a modernitás következményeivel szemben. A piac és az iparosodás következményeit éppúgy távolságtartóan szemlélte, mint a demokráciát. Fiatal korában a második ipari forradalom társadalmi következményei mindinkább befolyásolták Svájc belpolitikai életét. A hagyományos paraszti társadalom bomlása felgyorsult, és egyre nagyobb létszámú szervezett munkássággal kellett számolni a városokban. Bár új iparágak emelkedtek fel, amelyek Európa-szerte nagy megbecsülésnek örvendtek, a XIX–XX. század fordulóján úgy tűnt, hogy a hegyvidéki ország elveszítheti azt az egyedi légkört, amelyre mindig is büszke volt. De Reynold a tömegtársadalom uniformizáló hatásától féltette hazáját, hiszen Svájcot most nem kívülről fenyegette veszély, mint annyiszor középkori története során. A társadalmi átalakulás és az új politikai eszmék azzal fenyegettek, hogy az ország az atomizálódás, éles társadalmi küzdelmek, osztályharcok színteré-

vé válik. Így egyaránt elutasította a kapitalizmus és a demokrácia eszméit, amelyeket az angolszász világ felől érkező gazdsági hatásoknak és a francia felvilágosodás radikális gondolkodóinak tulajdonított.

De Reynold politikai világképében Európa katolikus újjászervezése összekapcsolódott a svájci politika megújításával. Felfogása szerint az európai keresztény-katolikus tradíció nem értelmezhető önmagában, hanem mindig nemzetekben manifesztálódik. Politikai tevékenységének nagyobb része kapcsolódott mind svájci, mind európai kérdésekhez, de mindenekelőtt az európai történelemről írt monumentális munkája tette őt ismertté az „értékőrző" európaiságot valló keresztény konzervatívok és polgári humanisták szemében. Ez a kettősség szellemi örökségében is megmutatkozott. Mivel 1945 után De Reynold nem vált az európai integrációt támogató politikai és értelmiségi *mainstream* részévé, személye hamar elfelejtődött, viszont Svájcban a nemzeti emlékezet nagy jelentőséget tulajdonít életművének. De Reynold-örökséget ápoló irodalmi archívum jött létre Bernben, amely az utóbbi évtizedekben nagy erőfeszítéseket tett írásainak rendszerezésére, s film- és hangarchívumok őrzik megnyilatkozásait. Ma is a két világháború közötti jobboldal meghatározó alakjaként tartják számon a svájci politikai gondolkodás történetében, akinek gondolatvilága jószerével minden kortársára hatást gyakorolt.

A századforduló gazdasági és társadalmi változásai Svájc belpolitikai térképét is átrajzolták. A XIX. század során meghatározó szerepet betöltő liberálisok fokozatosan teret veszítettek az újonnan felemelkedő politikai erőkkel szemben, és nézeteik számottevő mértékben átalakultak. Az 1848-as alkotmány megteremtette az ország egységét, és figyelemmel volt a liberális alapelvek érvényesülésére. Az elkövetkező évtizedekben a polgári liberálisok előmozdították az ország gazdasági fejlődését, de a század végén már tartottak a munkásmozgalom megerősödésétől. A liberálisok balszárnyának képviselői mindinkább felvállalták a polgári demokrácia programját. Részben belőlük alakultak ki a radikális demokraták, akik lehetségesnek tartották a választójog kiszélesítését, és nyitottak voltak a szociális törvények meghozatala iránt. A kapitalizmus nyers valósága meghasonlást idézett elő a liberális erők soraiban, s egyre többen tartották lehetségesnek a baloldali követelések egy részének elfogadását és a demokrácia kiterjesztését.

A svájci politikai mező másik lényeges dimenziója a protestáns-katolikus megosztottságban rejlett. A XIX. században elsősorban az északi-északkeleti német kantonok protestáns lakossága húzott hasznot a kapitalista fejlődésből. Ezek a csoportok álltak ki az 1848-as alkotmány központosító elemei mellett. A katolikus többségű kantonokban a gazdasági változások lassabban haladtak előre, s a szövetségi központtal szemben a kantonok széles önállóságát követelő nézetek is nagyobb támogatottságra találtak. Nem véletlen, hogy az 1848-as alkotmány elfogadását megelőző Sonderbund-háború

is a szövetségi erők katolikus kantonokkal szembeni fellépéséből fakadt, akik szecessziós törekvéseket fogalmaztak meg. Az alkotmányos szerkezet 1874-es módosítása után érvénybe léptetett referendumok lehetőségét elsősorban azok a katolikus kantonok használták ki, amelyek gyanakvóak voltak a szövetségi központ széles jogkörével szemben. A liberálisok a polgári állam hatékonyságát a szövetségi központ kompetenciáinak kiterjesztésével vélték megvalósíthatónak, amit a katolikus kantonok ellenszenvvel figyeltek.

A századfordulón Gonzague de Reynold politikai eszmélődése ebben a környezetben zajlott. A radikális demokraták és a baloldal előretörését, valamint az élesedő politikai küzdelmeket De Reynold a demokratikus rendszer hibájának tulajdonította. Az első világháború után kibontakozó európai forradalmi hullám idején erőszakkal végigvitt baloldali fordulat lehetőségétől tartott. A katolikus Fribourg kanton szülöttjeként fenntartásokkal tekintett a szövetségi jogkörökre, és politikai pályafutása során fontosnak tartotta a kantonok autonómiájának megőrzését. Kapitalista fejlődéssel kapcsolatos elítélő magatartása nemcsak absztrakt értelmiségi attitűd volt, hanem a katolikus kantonokban uralkodó nézőpontot is kifejezésre juttatta. Elkötelezettnek bizonyult a hagyományos svájci agrárvilág védelmében, amelyet szűkebb hazájában még kevésbé kezdtek ki a tőkés átalakulás hatásai.

De Reynold Fribourgban fejezte be a középiskolát. Felsőfokú tanulmányait a párizsi Sorbonne Egyetemen és az Institute Catholique-on végezte. Nem elégedett meg a Sorbonne racionalista és pozitivista szellemiségével, s fontosnak tartotta az egyházi fenntartású katolikus felsőoktatási intézmény látogatását. Svájcba visszatérve a genfi, a berni, majd a fribourgi egyetemen tanított. 1904-ben csatlakozott a *La voile latine* irodalmi körhöz Genfben, amelynek a neves regényíró Ramuz és a Cingria fivérek is tagjai voltak. De Reynold azonban kezdettől fogva legalább annyira volt nacionalista politikus, mint szépíró és irodalmár, ami bizonyos mértékig eltávolította a társaság eredeti célkitűzéseitől. Ennek jegyében alapította meg a *Nouvelle Société Helvétique*-et 1912-ben, amely a svájci nemzettudat ápolását tűzte ki célul. Nacionalizmusa az első világháború alatt is megmutatkozott. Svájc semlegességét fenntartva az ország katonai hagyományainak ébren tartásán munkálkodott, és később is fontosnak tartotta, hogy a svájci történelmet ne a liberális és demokratikus hagyományok kiteljesedéseként szemlélje, hanem olyan heroikus eszmények együtteseként, amelyek lehetővé tették a kantonok önállóságának kialakulását a középkorban, s amelyeket a modern korban is megőrzendőknek tartott.

Politikai eszmélődésére számottevő hatást gyakorolt a francia Barrès és Maurras jobboldali nacionalizmusa. Maurras demokrácia- és liberalizmusellenes világképe a katolicizmusnak olyan politikai értelmezésével járt, amellyel XI. Pius is szembefordult. De Reynold hamar felismerte Maurras agnoszticizmusának és kereszténységének hiányosságait. Ettől fogva társa-

dalomképét legfőképpen a katolikus társadalmi tanítás talaján fejtette ki. Politikai nézetei egyre határozottabban artikulálódtak a két világháború között. A berni egyetem szekularizált szellemi légkörében nem érezte jól magát. *La démocratie et la Suisse* című 1929-ben megjelenő könyvében erőteljes demokráciakritikát fogalmazott meg, ami vitákat váltott ki svájci értelmiségi körökben. Ezután döntött úgy, hogy Fribourgban folytatja egyetemi oktatómunkáját, mert a városban katolikus elvbarátokra számíthatott.

A 30-as években De Reynold politikai felfogása egyre közelebb került a keresztény korporatív állam koncepciójához, amelyhez a *Quadregesimo anno* (1931) kezdetű enciklika is elfogadóan viszonyult. A munkaadói és munkavállalói érdekeket egyesítő korporatív állam élén erős tekintéllyel rendelkező egyszemélyi vezetőt képzelt el. Az 1920-as években – liberális és konzervatív politikusokhoz és gondolkodókhoz hasonló módon – szimpatizált Mussolini fasiszta korporatív államával, sőt személyesen is találkozott az olasz diktátorral. A korporatív állameszményt a keresztény államfilozófia keretében gondolta el, ezért érdeklődése inkább a portugál Salazar által megteremtett politikai berendezkedés irányába fordult. Hosszabb időn át levelezett is Salazarral. Mussolinivel és Salazarral szembeni szimpátiája tartósan megmaradt, bár az olasz fasiszta államot később már túlzottan centralizáltnak tartotta. A *Quadregesimo anno* szubszidiaritással kapcsolatos felfogása nyilván hatással volt arra, hogy elutasította a totalitárius államberendezkedést. Ugyanakkor Svájcot is a keresztény korporatív állameszme jegyében kívánta átszervezni, élén Philip Ettert, Zug kanton vezető katolikus politikusát látta volna szívesen, mert nézeteivel bizonyos mértékig rokonszenvezett.

Az első világháború után De Reynold a keresztény-katolikus reorganizációt tágabb európai keretben képzelte el. Jobboldali nacionalizmusa nem akadályozta meg abban, hogy kitartóan munkálkodjon a Népszövetség keretében a *League of Nations Committee on Intellectual Cooperation (Commission internationale de coopération intellectuelle)* keretében, ahol nagy nemzetközi tekintélyre és megbecsültségre tett szert. Bár a Bizottságnak hasonló világnézetű tagjaival – mint amilyen Oscar Halecki lengyel történész is volt – a katolikus nézőpont és a Szentszék álláspontjának támogatására törekedett, teljes szívével a nemzetközi együttműködés híve volt.

A nemzetiszocializmus németországi hatalomra jutása lassú változást idézett elő gondolkodásmódjában. Hitler totalitarista rendszerével nem tudott megbarátkozni, és félt Németország agresszív külpolitikájától. Katolicizmusa révén elképzelhetetlennek tartotta, hogy a Hitler által megteremtett „új rend" Európa nemzeteinek javára lehet. A nemzetközi együttműködés iránt elkötelezett De Reynold nem tudta elfogadni a német egyeduralom lehetőségét. Bár a keresztény korporatív állameszme iránti elkötelezettsége a második világháború éveiben sem változott, egyfajta *helvétizmus* jegyében fontosnak tartotta Svájc semlegességének és önállóságának fenntartá-

sát. A második világháború éveiben kezdett foglalkozni egy nagy történetelméleti szintézis gondolatával Európa születéséről, amelynek nyolc kötete 1944 és 1957 között jelent meg. Ez a munka nemcsak történetírói alkotás, hanem történelemteológiai vállalkozás is volt. Európai katolikus értékek iránt elkötelezett történészként állást foglalt a kontinens hitbéli és kulturális értékei mellett, amely közvetett módon a totalitárius újpogányság és ateizmus elleni véleményként is felfogható.

A második világháború utáni évtizedekben De Reynold nem csatlakozott a kereszténydemokrácia eszméihez, s megőrizte a korporatív keresztény állam iránti elkötelezettségét. Távolságtartással kezelte Jacques Maritain politikai filozófiáját, amelyet a második világháború utáni kereszténydemokrácia szellemi alapvetésének szokás tekinteni. A katolikus társadalmi tanításban végbemenő hangsúlyeltolódást sem követte a hivatásrendiségtől a szociális piacgazdaság elfogadása irányába. Bár történetíróként idős korában is hatalmas munkát végzett, politikai nézeteihez való ragaszkodása miatt alig vett részt az 1945 utáni európai integrációs folyamatokban. Konzervatív katolikusként a II. vatikáni zsinat áramlataiba sem kapcsolódott be. Szellemi visszavonultsága ellenére az ökológiai gondolkodás fontosságának hangsúlyozása révén élete második felében a környezetvédelem egyik korai képviselőjévé vált.

Konzervatív nézetei ellenére De Reynold jobboldali gondolkodóként nem került szellemi karanténba a második világháború utáni évtizedekben. Imponáló intellektuális kapacitása, nemzetközi dialógusra nyitott habitusa éppúgy hozzájárult tekintélye megőrzéséhez, mint hatalmas szépírói és történetírói életműve. Hatszor terjesztették fel irodalmi Nobel-díjra, 1955-ben Schiller-nagydíjban részesült. De Reynold hatalmas életművet hagyott hátra, több mint harminc könyvet és rengeteg tanulmányt írt hosszú élete során. Ismeretelméleti szempontból sohasem fogadta el a történelmi múlt racionalista és pozitivista megközelítését, és hitet tett a képzelőerő fontosságáról a történész számára. Gonzague de Reynold 1970-ben halt meg, kilencvenévesen. Megélte a századelő mozgalmas időszakát, a világháborús katasztrófákat, a nagy gazdasági világválságot és a totalitárius rendszereket. Élete végén már a végéhez közeledett a második világháború utáni évtizedek nagy gazdasági fellendülése, amely régi-új kihívásokat fogalmazott meg a liberális-demokratikus *mainstreammel* szemben.

Irodalom (F. Z.): Művei: *Histoire littéraire de la Suisse au XVIIIe siècle, I–II.* Lausanne, Payot, 1909–1912; *Cités et pays suisses, I–III.* Lausanne, Payot, 1914–1920; *La démocratie et la Suisse. Essai d'une philosophie de notre histoire nationale.* Bienne, Chandelier, 1934; *L'Europe tragique.* Paris, Spes, 1934; *Conscience de la Suisse.* Neuchâtel, Baconnière, 1938; *La Formation de l'Europe.* (I. *Qu'est-ce que l'Europe?* Fribourg, LUF, 1944. II. *Le Monde grec et sa Pensée.* Fribourg, LUF, 1944. III. *L'Hellénisme et le Génie européen.* Fribourg, LUF, 1944. IV. *L'Empire romain.* Fribourg–Paris, LUF, 1945. V. *Le Monde barbare. Les Celtes.* Paris, LUF,

1949. VI. *Le Monde barbare. Les Germains.* Paris, Plon, 1953. VII. *Le Monde russe.* Paris, LUF–Plon, 1950. VIII. *Le Toit chrétien.* Paris, Plon, 1957); *Mes mémoires, I–III.* Genève, Éditions générales, 1960–1963; *Synthèse du XVIIe siècle. La France classique et l'Europe baroque.* Paris, Conquistador, 1962; *Gonzague de Reynold raconte la Suisse et son Histoire.* Lausanne, Payot, 1965; Tőle magyarul: „Oliveira Salazar". *Vigilia,* 1936/4. 96–106.

Róla: Mattioli, Aram: *Gonzague de Reynold: Idéologue d'une Suisse autoritaire.* Fribourg, Éditions Universitaire de Fribourg, 1997; Mattioli, Aram: *Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz.* Zürich, Orell Füssli, 1994; *Hommage à Gonzague de Reynold.* Fribourg, Éditions de la Librairie de l'Université, 1941; Jost, François (ed.): *La pensée de Gonzague de Reynold. Textes choisis.* Bienne, Chandelier, 1950. Paris–Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954; Jost, François (ed.): *Gonzague de Reynold et son œuvre. Etudes et témoignages publiés à l'occasion de son 75e anniversaire.* Fribourg, Editions Universitaires, 1955; Maurice Zermatten (ed.): *Gonzague de Reynold. Textes choisis.* Genève, Tribune, 1981; Guanzini, Catherine: *Gonzague de Reynold et la reconstruction européenne.* Boulens, Guanzini, 1987; Dournes, Pierre: *Un grand européen. Gonzague de Reynold.* Paris, Ecclesia, 1952; König, Paul: *Gonzague de Reynold, der europäische Gedanke.* Hildesheim–Zürich, Olms, 2003; König, Paul: *Gonzague de Reynold. Die föderalistischen Grundlagen seines europäischen Gedankens.* Winterthur, Keller, 1960; Santschi, Eric: *Par delà la France et l'Allemagne. Gonzague de Reynold, Denis de Rougemont et quelques lettrés libéraux suisses face à la crise de la modernité.* Neuchâtel, Alphil, 2009; Zsinka László: „A latin keresztény Európa születése". *Grotius. A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének tudományos folyóirata,* 2012; Zsinka László: „Az Európa-fogalom történeti alakváltozásai a késő középkorban és a kora újkorban". *Grotius-Közlemények,* 2012.

Kovács Örs

GEORGES BERNANOS

Louis Émile Clément Georges Bernanos (Párizs, 1888. február 20. – Neuilly-sur-Seine, 1948. július 5.) francia író, esszéista. Jezsuita nevelést kapott. Mauriac mellett a legjelentősebb katolikus író a két világháború között. Családja spanyol eredetű, ősei a XVI. században tűntek fel Lotaringiában. Tagjai többnyire mesteremberek voltak, volt köztük kádár és cipész is. Édesapja, Émile Bernanos kárpitosmester volt. A szakmájában sikeres iparos egész életében monarchista volt. Édesanyja, Hermance Moreau jómódú parasztcsaládból származott. Házasságukból három gyermek született, de csak kettő élte meg a felnőttkort. Georges csak az egyik nővérét ismerte. A kis Georges 18 hónapos korában súlyos betegséggel küzdött, amire az egyik szomszédtól a lourdes-i kegyhelyről kaptak vizet. Három nappal később a gyermek állapota érdemi javulásnak indult. A szülők amúgy is mély katolikus hitét ez az eset tovább erősítette, a gyermek tehát katolikus hitben nevelkedett. 10 éves volt, mikor a Fressinba költöztek, ez az artois-i vidék meghatározóvá vált későbbi műveiben. A család híres ősének története – Bernanos kapitány a XVII. században – szintén meghatározó emléke. Apja monarchista szemlélete is mély benyomást gyakorolt az ifjúra.

Tanulmányait különféle egyházi intézményekben végezte; Párizsban De Gaulle is iskolatársa volt. Ebben az időszakban nagyon sokat olvasott: Michelet, Victor Hugo, Pascal, Barbey d'Aurevilly, Walter Scott, Ernest Hello. Balzac regényeinek társadalmi analízise, időkezelése, karaktereinek pszichológiai ábrázolása, valamint a természetfölötti megjelenítése kifejezetten nagy hatást gyakorolt művészetére. Csak 1906-ban érettségizett, mivel korábban egyszer megbukott. Egyetemi tanulmányait Párizsban végezte, irodalmat és jogot tanult. Közben csatlakozott az *Action française*-hez, első

írásai a szervezet támogatásával jelentek meg. Írásaiban a nemzet elsődlegességét hirdette, s a monarchiát jobbnak tartotta a demokráciánál. Ezzel lényegében nem állított más, mint a mozgalom vezéralakjai, de mindvégig megmaradt a szegényekkel, elesettekkel való szolidaritása is. Későbbi irodalmi témái is megjelentek, mint a csalás vagy a halál kérdése.

A világháború kitörésekor önkéntesnek állt be a hadseregbe, a légierőnél, majd a dragonyosoknál szolgált, és többször megsebesült. A háborúról írt leveleiből kiderül, hogy tisztelte az ellenségét, és taszította a háborút körülvevő hamis propaganda. Műveiben sokat merített háborús „élményeiből"; az erkölcsi hanyatlást, az ember megszégyenülését a külső körülményekre vezette vissza. A háború idején nősült meg, 1917-ben feleségül vette Jeanne Talbert d'Arcot, aki az orléans-i szűz testvérének egyenes ági leszármazottja volt. Házasságukból hat gyermek – három fiú és három lány – született. A háború utolsó évében megkapta a háborús keresztet.

Leszerelése után 1919 és 1926 között egy biztosítótársaságnál dolgozott. Munkája mellett belekezdett első nagy regényének megírásába. 1922-ben egy novellája jelent meg először: *Madame Dargent*. A valódi sikert *A sátán árnyékában (Sous le Soleil de Satan)* című, 1926-ban megjelenő regénye hozta meg, amelyet egyöntetű pozitív kritika kísért. Bernanos ekkor egy csapásra ismertté vált. Otthagyta a biztosítótársaságot, és sorban jelentette meg újabb műveit. 1927-ben adta ki *A csalást (L'Imposture)*, amely kevésbé jól sikerült, mint az előző műve, de jól mutatja azt a témakört, amely Bernanost érdekelte: a dilettantizmus, az álszentség, a hit kérdései. Ezt a művét az 1929-ben megjelenő *Az öröm (La joie)* követte. E regényéért Femina-díjban részesült. Első pamfletje *A hivatásosok rettegése (La grande peur des bien-pensants)* volt, amelyben a pénz imádatát ítélte el. A *Figaro* irodalmi rovatát 1931-től vezette, ekkor keveredett vitába az *Action française* vezetőivel, majd 1932-ben elhagyta a szervezetet. Egy autó 1933-ban elütötte, ekkor ismét az a lába sérült meg, amely már a háborúban is, ennek következtében élete hátralévő részében mozgáskorlátozottá vált.

A gazdasági világválság szorításában családjával 1934-ben elhagyta Franciaországot, és a jóval olcsóbb Mallorcán élt két és fél évig. Írói pályájának legtermékenyebb korszakához ért ekkor, sorra jelentek meg újabb és újabb művei. *A bűntett (Un crime)* nyitotta a sort, amely Bernanos detektívregényei közül az első. A másodikat is ekkor írta, de az *Egy rossz álom (Un mauvais rêve)* csak halála után, 1950-ben jelent meg. Legismertebb és legfontosabb műve az 1936-os *Egy falusi plébános naplója (Le Journal d'un curé de camapgne)*, amelyért megkapta a Francia Tudományos Akadémia nagydíját. A könyv a mély lelkiség megjelenítésének mesterműve. Következett a *Mouchette új története (La Nouvelle Histoire de Mouchette)*, amely egy kamasz lelki drámáját dolgozza fel, aki a bűn mocsarába süllyed. Elkezdte írni újabb nagyregényét, az *Ouine tanár urat (Monsieur Ouine)*, amely csak 1943-ban látott napvi-

lágot. Ebben is előfordul gyilkosság, de az egész mű új hangon szól, kevésbé pesszimista, mint korábbi művei.

Közben kitört a spanyol polgárháború, amelynek során kezdetben a falangistákkal szimpatizált, egyik fia be is lépett közéjük, de Bernanos a manacori falangista mészárlás után elfordult tőlük. Az őt érő támadások miatt visszatért családjával hazájába. Megírta híres Franco- és háborúellenes pamfletjét 1938-ban: *Temetők a holdfényben (Les Grands Cimetières sous la lune)* címmel. Akkora botrány keletkezett, hogy csak XI. Pius pápa akadályozta meg a könyv indexre tételét. Két hónappal a müncheni szerződés előtt – szégyenkezve a francia politika Hitlerrel szembeni gyengesége miatt – elhagyta Franciaországot. Először Paraguayba utazott, majd Brazíliában vett birtokot, ahol állattenyésztéssel foglalkozott. Közben megjelentetett két háborúval kapcsolatos esszét. *Az igazság botránya (Scandale de la vérité)* erős hangot megütve a francia nép elhivatottságát és becsületét akarta megvédeni az olyan félrevezető, diktatúrával kacérkodó emberektől, mint Maurras. Ugyanakkor a demokrácia ön- és népáltató jellegére is felhívta a figyelmet. Másik műve a *Mi, franciák (Nous autres Français)*, amelyben szintén a fasizmus ellen írt. Felhívta a figyelmet arra, hogy egy nemzet élete Isten előtt zajlik, és nem tévesztheti szem elől az örök értékeket, az emberi méltóságot és az igazságot, amelyeket nem lehet politikai célokkal helyettesíteni vagy eltörölni. Az 1940. júniusi vereség után azonnal csatlakozott De Gaulle mozgalmához, cikkeket írt Vichy ellen, illetve az Ellenállás érdekében. Naplót is írt a háború elejétől kezdve, amelyből elsősorban saját külső és belső lelki vívódásait ismerjük meg. Ezt 1949-ben, halála után adták ki *Les Enfants humiliés (A megalázott gyerekek)* címmel. A háború alatt írt cikkei Brazíliában 1943-tól, Franciaországban 1948-ban jelentek meg *A keresztes hadak útja (Le Chemin de la Croix-des-Armes)* címen. A cím is kifejezi, hogy a nácizmus elleni küzdelmet, az ez által képviselt gonoszság legyőzését elengedhetetlennek tartotta. Az 1942-ben írt *Levél az angoloknak (Lettre aux Anglais)* tiltakozás volt a kereszténység kapitalista kisajátítása ellen. Utolsó háború alatti műve 1944-ből a *Franciaország a robotok ellen (La France contre les robots)*, amelyben kifejti, hogy a technikai fejlődés és a modern világ akadályozza a szabadság és az emberi méltóság kiteljesedését. De Gaulle tábornok hívására 1945 júliusában tért vissza hazájába. Visszautasította a neki ajánlott miniszteri és nagyköveti állásokat, miként a Francia Tudományos Akadémia tagságát és a Becsületrendet is. A háború utáni újrakezdéssel kapcsolatos kétségeit De Gaulle lemondása után két pamfletben írta meg, de mindkettő csak halála után vált nyilvánossá: *Szabadság, mire való?* (*La Liberté pour quoi faire?* 1953) és *Franciák, ha tudnátok* (*Français si vous saviez*, 1961). Tunéziába költözött, 1947–1948 telén megírta utolsó művét, egyben első drámáját: Karmeliták párbeszédei (A Kármel napja) címmel. Bernanos itt visszatért szokásos témáihoz: a halálfélelmen, a szorongáson és a reményen keresztül a francia forrada-

lom alatt kivégzett apácák sorsát mutatta be. Mikor befejezte művét, ágynak esett, és 60 éves korában elhunyt.

Újságíróként számtalan cikket írt, aktívan politizált – mind a jobb-, mind a baloldallal kíméletlen volt –, azonban mégsem ezen írásaival alkotott maradandót, hanem prózai munkáival. Ezekben állandóságot képviselnek a keresztény értékek, a misztika tisztasága, a rosszal való küzdelem közvetítése, amelyeket mindig mély átéléssel valósított meg. A becsület alapérték, miként az igazsághoz és az elvekhez történő feltétel nélküli ragaszkodás is. Az *„Abszolút zarándoká"*-nak nevezték, mert minden művében Isten és Sátán küzdelme jelent meg, amely számára élő valóságot jelentett. *A sátán árnyékában* (1926) valódi szenzáció volt, amelyben egy pap a főszereplő. Rögtön Dosztojevszkijhez hasonlították, hisz a mű lényege belső, lélektani dráma, ahol a bűn eredete az Isten elleni lázadás. Valójában metafizikai regényt írt, amelyben uralkodik a bűn, és megvált a szenvedés. Ehhez a műhöz kapcsolható a *Mouchette új története* (1937), amelyben egy velejéig rossz, iskolakerülő gyereklányt ábrázol. A lázadás adja minden tettének alapját, mivel lényegében elveszíti a gyermekkor ártatlanságát. A szégyen, a magány és az öngyűlölet csapdájába esvén halála szinte feloldozásként hat a műben. *A csalás* (1927) című művében a főhős ismét pap – Cénabre abbé –, akinek a hit csak keret és megszokás, ugyanakkor híres misztikus hírében áll. A körülötte lévő „közepes" keresztények bíráló megjelenítése üzenet volt kora kereszténveinek. A regény másik hőse, a szintén pap Chevance képviseli az ellenpólust, akinek az abbéért vállalt szánalmas áldozata mutatja meg, hogy az elhagyott hit helyére nem lép be a sátán. Ennek a regénynek szinte folytatása *Az öröm* (1929), ahol ismét a misztika kérdésével foglalkozik az emberi életben. Kis Szent Teréz példájára gondolva azt rajzolja meg, hogy szentség lehetséges a polgári életformák és a háztartás apró-cseprő kis gondjai között is. A világ és a kegyelem került ismét ellentétbe egymással, Chantal úgy érzi, hogy a szent sem tud mindent szentté tenni maga körül. Vértanúsága viszont visszavezeti Cénabre abbét a hithez. *A bűntett* (1934) nem tipikus detektívregény, a gyilkosság itt csak szimbólum. Inkább a papi hivatással, a szentséggel való visszaélés regénye ez. Az *Egy falusi plébános naplója* (1936) a napló stílusában készült, amely alkalmas a lelki vívódás középpontba állítására. A papnak olyan világban kell helytállnia, amely elfordult Istentől. A fiatal pap csak a társadalom kitagadottjai között leli meg a kereszténységet, miközben az egyház a pénz bűvöletében éli mindennapjait. A fiatal papnak az általa képviselt szegénység és gyermeki lelkület révén kell a regény grófnéját az üdvösség felé vezetnie. Drámai vívódásuk a regény fő cselekménye. A másik szál az idős plébánossal való kapcsolata, aki a korszak „reális" egyházát képviseli, amely Bernanos bírálatainak középpontjában állt. A feszültséget az ima volt képes feloldani. Utolsó nagyregénye az *Ouine tanár úr* (1943), ahol a rossz a jó hiányát jelenti, és annyiban

létezik, amennyiben a jót szolgálja. Ez jelent egyfajta magyarázatot a világ dolgaira, és némi optimizmust csempész be Bernanos világképébe. Ouine tanár úr képében egy poros faluban ölt testet a bűn, azaz Sátán. Az elkövetett gyilkosság viszont a falu lelki megújulását indítja el. A valódi főhős a kamasz Philippe, aki Ouine tanár úr karjaiba fut, de közben küzd önmagával, és felismeri a választás szükségességét a jó és a gonosz között. A tanár halála után Philippe mélyebb lelki fordulata reményt ad az olvasónak. Egyetlen színpadi műve a *Karmeliták párbeszédei (A Kármel napja)* (1948), ahol az apácák vértanúságán keresztül Krisztus passiójának részesei lehetünk. A történetet a jakobinus diktatúra idején értelmetlenül megölt tizenhat karmelita apáca sorsa ihlette. Azonban itt sem az egyén, hanem az emberiség a főhős, mert mindenkinek a sorsa összefügg az összes többi emberével, s ebben az értelemben a Kármel leányainak vértanúhalála önként vállalt áldozat az emberiség megváltására.

Bernanos nem komformista, nem akart megfelelni senkinek. A fasizmust minden formájában elítélte, miként a marxizmust is. Tanítása középpontjában a kegyelem mindent felülmúló hatalma áll. Műveiben megidézte Isten és Sátán örök harcát, Isten hatáskörének végtelenségbe nyúló törvényszerűségeit. Mindehhez a főhősei papok, apácák, egyházi személyek, akik a tisztaságot jelképező ifjakban vagy a társadalom számkivetettjeiben találják meg a valódi kereszténységet. Bernanost ugyanis mindig erősen foglalkoztatta a szegények, az elesettek sorsa. Az emberiség sorsáért aggódó író a szentségtől történő elfordulással magyarázta Hitlert és a világháborúkat. Ha a kereszténység bomlásnak indul, az egész emberiség beteggé válik. A világ megtagadta a lelket, amivel megtagadta a szabadságot. Ha nincs természetfölötti, akkor a szociális kérdések sem kezelhetőek, a kereszténységnek a transzcendensbe vetett hit magabiztosságával kell vállalnia a lélek szabadságának kockázatát. Életművével Bernanos erre kívánta felhívni a figyelmet.

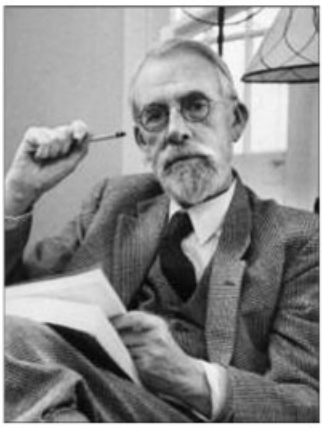
Életében csak két díjat kapott, melyek közül az *Egy falusi plébános naplójáért* kapott akadémiai nagydíja jelentett számára valódi elismerést. Halála után viszont a filmipar felfedezte könyveit, és szinte valamennyi fontosabb művét megfilmesítették: *Egy falusi plébános naplója* (1951), *Karmeliták párbeszédei* (1960), *Mouchette* (1967), *A sátán árnyékában* (1987). A legújabb egy 2014-ben három novellája alapján készített film, ez a *Dialogue d'ombre (Sötét párbeszéd).* Poulenc 1957-ben *A karmeliták* címmel operát írt színpadi műve alapján. A legkedveltebb keresztény írók közé tartozik. Számos közterület viseli a nevét. Szobrok őrzik emlékét többek között Párizsban és Fressinban is.

Bernanos abban a világban élt, amikor pusztítottak a szélsőséges eszmék és az általuk kirobbantott háborúk. Kezdeti szimpátiája a politikai antiszemitizmussal és a jobboldali szélsőségekkel élete második felére megfordult, és De Gaulle-hoz hasonlóan mind a nemzeti, mind a marxi értelemben vett

szocializmust teljességgel elvetette, és kiállt az egyetemes emberi értékekért. De nemcsak ezekért, hanem ennél sokkal többért, ahogyan az emberiség üdvösségét kereste Isten színe előtt. Ebbe nem fért bele semmilyen megkülönböztetés, sem társadalmi, sem faji, sem vallási. Az egész életet Isten és Sátán lelki küzdelmeként értelmezte, kereste a szentet, mert üzenete szerint a szentség nélkül a világ a pokolra jut. Ezt látta a korszak háborúiban és szélsőséges eszméiben. Féltette az embert, hogy a nagy gépezet részévé válva elveszíti szabadságát. Igazi példája a vívódó és hitében kitartó keresztény embernek, aki soha nem téveszti szem elől az emberi sorsot és szenvedést.

Irodalom (K. Ö. – F. Z.): Von Balthasar, Hans Urs: *Le chrétien Bernanos.* Paris, Seuil, 1957; Von Balthasar, Hans Urs: *Gelebte Kirche. Bernanos.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1988[3]; Beguin, Albert: *Bernanos par lui-même.* Paris, Le Seuil, 1956; Bernanos, Jean-Loup: *Georges Bernanos à la merci des passants.* Paris, Plon, 1988; Bernanos, Jean-Loup: *Georges Bernanos.* Paris, Plon, 1988; Bothorel, Jean: *Bernanos. Le mal-pensant.* Paris, Grasset, 1998; Bozók Ferenc: „Georges Bernanos és a Sátán". *Nagyvilág,* 2009/2; Bruckberger, Raymond-Léopold: *Bernanos vivant.* Paris, Albin Michel, 1988; Bush, William: *Georges Bernanos.* New York, Twayne Publishers, 1969; Chaigne, Louis: *Bernanos.* Paris, Éditions Universitaires, 1954; Donnard, Jean-Hervé: *Trois écrivains devant Dieu: Claudel, Mauriac, Bernanos.* Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1966; Dufay, Philippe: *Georges Bernanos.* Paris, Éditions Perrin, 2013; Estang, Luc: *Présence de Bernanos.* Paris, Plon, 1948; Estève, Michel: *Bernanos et la modernité.* Paris, Caen, 1998; Füzéressy Katalin: „Bernanos küldetése". *Vigilia,* 1948/10. 620–630; Füzéressy Katalin: Kereszténység és forradalmiság. Péguy, Bloy és Bernanos szociális tanítása. *Vigilia,* 1947/8. 452-458.; Gaucher, Guy: *Le Thème de la mort dans les romans de Georges Bernanos.* Paris, 1955; Gosselin, Monique: *L'écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos.* Paris, 1989; Gosselin-Noat, Monique – Milner, Max: *Bernanos et le monde moderne.* Press Universitaires de Lille, 1989; Gosselin-Noat, Monique: *Bernanos, militant de l'éternal.* Paris, Michalon, 2007; Gosselin-Noat, Monique: *Bernanos, romancier du surnaturel.* Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2015; Hebblethwaite, Peter: *Bernanos. An Introduction.* London, Bowes and Bowes, 1965; Just Béla: „Mai francia regényírók". *Napkelet,* 1932/10. 728–733; Millet-Gérard, Dominique: *Bernanos, un sacerdoce de l'écriture.* Via Romana, 2009; Milner, Max: *Bernanos et le monde moderne.* Lille, 1989; Milner, Max: *Bernanos.* Paris, Desclée de Brouwer, 1967; Milner, Max: *Exil, errance et marginalité dans l'œuvre de Georges Bernanos.* Paris, 2004; Mœller, Charles: *Littérature du XXe siècle et christianisme.* 1. köt. H. n. (Tournai), Casterman, 1964. 397–426; Molnar, Thomas: *Bernanos. His Political Thought and Prophecy.* New York, Sheed and Ward, 1960; Molnar, Thomas: „The Case of Georges Bernanos". *Modern Age,* 38. 1. 1995. 61–68; Móser Zoltán: „Egymás mellett. Pilinszky János és Georges Bernanos". *Vigilia,* 2011/11. 821–826; Speaight, Ro-

bert: *Georges Bernanos. A Study of the Man and the Writer.* London, Collins & Harvill Press, 1973. New York, Liveright, 1974; Tandori Dezső: „Az Olvasó keresése. Öt »katolikus regényíró«, Georges Bernanos". *Vigilia,* 2006/8. 614–620; Tobin, Michael R.: *Georges Bernanos. The Theological Source of his Art.* Montreal, McGill–Queen's University Press, 2007; Truc, Gonzague: *Histoire de la littérature catholique contemporaine.* H. n. (Tournai), Casterman, 175–180.



Pogrányi Lovas Miklós

CHRISTOPHER DAWSON

Christopher Dawson (1889–1970) a múlt század egyik legeredetibb történésze, szociológusa, kultúrafilozófusa és civilizációkutatója volt. 1889-ben született nemesi, katonatiszti családban. Az oxfordi Trinity College tanulója volt. Családjának jó anyagi helyzete miatt a világban sokfelé megfordult, tanult és szerteágazó tapasztalatokat szerzett. Az 1920-as évektől az 1960-as évekig jelentős befolyással rendelkezett az akadémiai világban, a *Time* magazin az 50-es évek legnagyobb történészének nevezte, ám a 60-as évektől kezdve fokozatosan mellőzött gondolkodóvá vált. Ennek egyik oka a baloldal térnyerése az akadémiai és egyetemi világban, a másik a II. vatikáni zsinat, mely lemondott az egyháznak olyan apologétáiról, mint G. K. Chesterton vagy Hilaire Belloc. Mindezek eredőjeképpen halála után mindjobban kiszorították az egyetemi tananyagból. Halála után lánya, Christina Scott megírta életrajzát *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson, 1889–1970* címmel.

Első műve, az *Age of Gods* 1928-ban már feltűnést keltett a szociológus-, illetve antropológusszakmán belül. Az 1929-es *Progress and Religion* lapjain már önálló, veretes hangján szólal meg. E műben támadást intéz a társadalomtudományt maga alá gyűrő materialista szemlélet ellen. Az 1932-es *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity* című műve magyarul is megjelent *Európa születése* címmel (Budapest, Athenaeum, é. n. [1938]). Ez idáig az egyetlen magyar nyelvre fordított könyve. Könyvével beírta magát a legnevesebb medievalisták sorába. Számos metapolitikai művet is írt, mely a vallás szerepét mutatja ki a meghatározó politikai jelenségek és folyamatok mögött (*Religion and the Modern State*, 1936; *Beyond Politics*, 1939; *The Claims of Politics*, 1939). 1948-as *Religion and Culture* című műve vi-

lághírt hozott neki, s az amerikai konzervatív gondolkodás számára is meghatározó művé vált. *The Crisis of Western Education: With Specific Programs for the Study of Christian Culture* (1961) című művét amerikai tartózkodása alatt írta, és az ott szerzett tapasztalatait összegzi. Művében leszögezi, ha fel akarjuk venni a küzdelmet a modernitással, akkor a felsőoktatást kell visszahódítani.

Egész életében vallás és kultúra összefüggéseit kutatta, és ennek során kimutatta: a történelem megértéséhez a kulcs nem az osztályharc tanulmányozásában rejlik, hanem sokkal inkább a vallás társadalomformáló erejének megértésében. Bebizonyította: minden kultúra, illetve civilizáció világvallásra épül. A társadalom egységét és működőképességét biztosító magatartási normák vallási eredetű előírásokon, parancsokon alapulnak. Ezért a nagy vallások mind kultúrát teremtettek, és azok a társadalmak, melyek elveszítették vallási alapjukat, hanyatlásnak indulnak, hiszen semmilyen kultúra nem maradhat fenn az alapját képező vallás nélkül.

Dawson a kultúra négy összetevőjét különbözteti meg. Ezek: 1. a szociológiai tényező, másképpen mondva: a társadalmi szerveződés alapelve; 2. a földrajzi vagy ökológiai faktor, mely az adott kultúrának a természeti környezethez való adaptációját jelenti; 3. a gazdasági faktor, vagyis az emberek életmódja közötti kapcsolat, illetve azon kapcsolatok rendszere, melyek a megélhetést biztosítják az emberek számára; s végül 4. az erkölcsi tényező, vagyis az emberélet azon szabályai, melyek a viselkedési normákkal és a magatartási szabályokkal vannak kapcsolatban (*The Formation of Christendom*, 1967).

Meglátása szerint a vallás három lehetséges módon léphet be a társadalomba. Egyrészt természetes módon fejlődhet a társadalommal együtt, párhuzamosan formálódva az emberek életvitelével. Ennek jellemző példái az úgynevezett primitív társadalmak, de magasan fejlett kultúrák is létrejönnek ilyen módon: utóbbira szolgáltatnak példát a görögök. Másrészt a vallás önállóan, külsőleg is kialakulhat, és ezt követően kerül be egy, már szilárd társadalomba. Ez történt a buddhizmussal Kínában, illetve az iszlámmal Perzsiában. Végül előfordulhat, hogy a vallás épp jelentős átalakulásban lévő társadalomba lép be: ez történt a középkori kereszténységgel Európában. Dawson szerint a keresztény vallás az európai kultúra négy alapvető komponensének egyike, tudniillik a Római Birodalom politikai tapasztalata, a görög művelődés hagyománya és a germán barbár hódítók rasszhozzájárulása mellett.

Dawson felismerései alapvetően befolyásolták a XX. század magas szintű konzervatív gondolkodóinak kultúraértelmezését. Neve széles körben azonban csak rövid ideig volt ismert. Ennek oka, hogy semmilyen divatos eszmét nem vallott magáénak: sem a szocialista, sem a kapitalista világrendet nem ölelte kebelére. Sőt, a szekuláris állam létrejöttét és megerősödését önmagában rendkívül káros és kultúraellenes fejleménynek tekintette. Ez-

zel elidegenítette magától a „konzervatívok" jelentős részét is. A vallás, illetve a vallásból eredő társadalmi változások állnak a történelem főbb eseményeinek hátterében, ez ad magyarázatot a fontosabb politikai változásokra. Munkásságának újszerűsége és ereje ennek átfogó igazolásában állt. Írásai során szekuláris érvelést alkalmazott, de mégis minden sorából süt a valódi istenhit. Hazánkban a második világháborúig a művelt emberek eredetiben olvasták műveit, majd 1938-ban az Athenaeum Kiadó megjelentette a *Making of Europe* című művét *Európa születése* címmel. A kommunista hatalomátvétel azonban ellehetetlenítette magyarországi recepcióját. Megállapításai forrásul szolgáltak C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, John Lukacs és Rémi Brague számára is. Elismerte nagyságát Arnold Toynbee, valamint Mannheim Károly és Polányi Mihály is, akikkel a Moot-körben találkoztak éveken át. Dawson befolyását nem lehet túlbecsülni: az amerikai külpolitikát alapvetően befolyásoló Samuel P. Huntington civilizációelmélete voltaképpen Dawson kultúraelméleti belátásain alapszik. Russell Kirk és T. S. Eliot kultúrafilozófiájának tengelyében is Dawson megállapításai állnak. Hatása XVI. Benedek pápa írásain is kimutatható.

Irodalom (P. L. M. – F. Z.): Christopher Dawson további művei: *Christianity and the New Age.* London, Sheed and Ward, 1931; *The Spirit of the Oxford Movement.* New York, Sheed and Ward, 1933; *Medieval Religion and Other Essays.* New York, Sheed and Ward, 1935; *Religion and Modern State.* London, Sheed and Ward, 1935; *The Judgement of Nations.* London, Sheed and Ward, 1943; *Understanding Europe.* London, Sheed and Ward, 1952; „Christianity and the Humanist Tradition". *The Dublin Review,* Winter, 1952; *Medieval Essays. A Study of Christian Culture.* London – New York, Sheed and Ward, 1954; „The European Revolution". *The Catholic World,* 1954; *Dynamics of World History.* Ed. by Mulloy, John J. New York, Sheed and Ward, 1956; „The Challenge of Secularism". *Catholic World,* 1956; *The Movement of World Revolution.* London, Sheed and Ward, 1959; *The Historic Reality of Christian Culture. A Way to the Renewal of Human Life.* New York, Harper & Brothers Publishers, 1960; *The Formation of Western Christendom.* New York, Sheed and Ward, 1965; *The Dividing of Christendom.* San Francisco, Ignatius Press, 2008; *Religion and the Rise of Western Culture.* New York, Doubleday, 2008.

Róla: Bliese, John R. E.: „Christopher Dawson". *Modern Age,* Summer, 1979; Caldecott, Stratford – Morril, John: *Eternity in Time. Christopher Dawson and the Catholic Idea of History.* Edinburgh, T. & T. Clark, 1997; Carter, Stephen G.: *Historian of the Spirit. An Introduction to the Life and Ideas of Christopher H. Dawson, 1889–1970.* Diss. Durham, Durham University, 2006; Győrffy György: *The Mongol mission. Narratives and letters of the Franciscan missionaries in Mongolia and China in the thirteenth and fourteenth centuries.* Ed. and with an introduction by Christopher Dawson. London – New York, 1955. = *Századok,* 94. évf. 1–3. sz. 1960. 427; Locas, Claude: „Christopher Dawson. A Bibliography". *The Harvard Theological Review,* Vol. 66. No. 2. Apr. 1973.

177–206; Pogrányi Lovas Miklós: „Christopher Dawson munkásságának helye a brit kultúrafilozófiában". *Vallástudományi Szemle,* 14. évf. 2018/3. 129–145; Pogrányi Lovas Miklós: Vallás és kultúra kapcsolata T. S. Eliot, Christopher Dawson és Russell Kirk filozófiájában. In Falus Márton – Kocsis Miklós – Kucsera Tamás Gergely (szerk.): *Túl posztokon és izmusokon.* Budapest, MMA–L'Harmattan, 2015; Quinn, Dermot: „Dawson's Creed". *The American Conservative,* 1. February, 2010; *Rediscovering Christopher Dawson.* Carl Olson interjúja Bradley J. Birzerrel. https://theimaginativeconservative.org/2012/03/rediscovering-christopher-dawson.html; Scott, Christina: *A Historian and His World. A Life of Christopher Dawson, 1889–1970.* London, Sheed and Ward, 1984; Ward, Leo R.: „Dawson on Education in Christian Culture". *Modern Age,* Fall, 1973.

Pogrányi Lovas Miklós

THOMAS STEARNS ELIOT

Thomas Stearns Eliot (1888–1965) a Missouri állambéli Saint Louisban született protestáns családban. Szülei az úgynevezett „Boston Brahmin kasztba" tartoztak, vagyis abba a társadalmi csoportba, amelynek felmenői elsők között érkeztek meg az Újvilágba, és nagyon erősen őrizték az angol hagyományokat. Eliot erős brit szellemiségű neveltetést kapott. Olyannyira, hogy nem is érezte jól magát született hazájában, egyfajta fordított emigránsként 1914-ben kivándorolt az Egyesült Államokból, és Nagy-Britanniában telepedett le. 1908–1915 között filozófiai tanulmányokat folytatott a Harvardon, a Sorbonne-on, Marburgban, illetve Oxfordban. 1916-ban doktorált a Harvardon F. H. Bradley munkásságából.

Új hazájának állampolgárságát 1927-ben vette fel, ekkor lemondott az amerikairól. Noha születésekor unitáriusnak keresztelték, Angliában felekezetet váltott, és anglokatolikusként határozta meg magát. Politikai gondolkodása tradicionalista és értékkonzervatív. Írásaiban rámutatott a vallási és a politikai szféra szoros kapcsolatára. Míg politikai filozófiájában a megfontoltság és a hagyományok tisztelete vezette, a költészetben a műfaj egyik legnagyobb XX. századi megújítójaként tartjuk számon. Munkásságáért 1948-ban irodalmi Nobel-díjat kapott, illetve Order of Merit kitüntetést vehetett át.

Tagja volt a J. H. Oldham személye köré tömörülő Moot-körnek (1938–1947), amely többnyire keresztény, konzervatív értelmiségiekből álló vitakör volt. A Moot tagja volt Christopher Dawson, Mannheim Károly, Polányi Mihály, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, valamint több más, kevésbé közismert személyiség. Eliot konzervatív politikai esszéistaként filozófiai mély-

ségű meglátásaival megkerülhetetlen szerzővé vált a XX. századi gondolkodás történetében.

Művei. Műveit két csoportra oszthatjuk: szépirodalmi írásokra és esszékre. Többnyire versei, illetve drámái ismertek, de írt prózai szövegeket is (*Eeldrop and Appleplex*, 1917). Jelentős irodalomkritikai tevékenységet fejtett ki, több fontos tanulmánya már a rendszerváltás előtt megjelent magyar fordításban (Például: *Költészet és dráma; Mit jelent nekem Dante?; Hagyomány és egyéniség; A költészet társadalmi hivatása; A retorika és a költői dráma).* A konzervatív politikai eszmetörténet szempontjából két legfontosabb esszéje a *The Idea of a Christian Society* (London, Faber, 1939), illetve ennek szellemi alapvetése, a *Notes Towards the Definition of Culture* (London, Faber, 1948), amely megjelent magyar fordításban is (*A kultúra meghatározása. Jegyzetlapok.* Ford. Lukácsi Huba. Budapest, Szent István Társulat, 2003).

Eliot politikai gondolkodásának középpontjában a keresztény vallás, a nyugati kultúra és a keresztény állam áll. A vallás: kultuszközösség, és mint a normák végső forrása, a morális rend alapja. A kultúra koncepcionálisan nem választható el a vallástól, hiszen annak felépítménye. A keresztény állam funkciója ekként abban áll, hogy a vallás talaján állva megőrizze a politikai közösség egységét és fenntartsa belső harmóniáját.

T. S. Eliot filozófiai nézeteire alapvető hatást gyakorolt Christopher Dawson munkássága. Eliot vele együtt vallotta: minden vallás kultúrát hoz létre, illetve egyetlen kultúra sem lehet életképes az alapját jelentő vallás nélkül. Ezért szükségszerűen jutott el ahhoz a nézethez, hogy az európai társadalmaknak sajátosan keresztény berendezkedést kell kialakítaniuk.

Diagnózisa szerint Európa a nagy felbomlás állapotában van. Ebben két folyamatot tesz felelőssé: a szekularizációt és az ipari tömegtársadalom kialakulását. A szekularizáció folyamata azért végtelenül kártékony, mert el kívánja választani a társadalom jogi rendjétől a vallási alapokon nyugvó erkölcsi rendet. Az ipari forradalom olyan tömegtársadalmat hozott létre, amelyben az egyén elszakadt vallásosságától, s ezáltal kiszolgáltatottabbá vált a tömegmanipulációnak és a baloldali eszmerendszerek térhódításának.

Eliot a keresztény társadalom eszményében látta a totális felbomlás ellenszerét. E társadalom koncepcionálisan három alkotóelemből állna: 1. a keresztény államból *(Christian State)*, 2. a keresztény közösségből *(Christian Community)* és 3. a keresztények közösségéből *(Community of Christians).*

A *keresztény állam* jelenti az intézményi kereteket, míg a *keresztény közösség* az állampolgárok azon többsége, amely a keresztény erkölcsi szabályokat a társadalomban nagyjából megtartja. Ellenben a *keresztények közössége* a szellemi elitet jelenti: azon értelmiségi réteget, mely ténylegesen meg is éli kereszténységét. Ha úgy tetszik, a politikai osztály lelkiismereteként rajta tartják szemüket a hatalom gyakorlóin. Ők a véleményformáló elit, amely

szellemi befolyásával a keresztény állam politikusait a kereszténység keretein belül tartja.

A keresztény állam bármilyen alkotmányos berendezkedés keretén belül fennállhat, hiszen immanens, földi, véges jelenség. Voltaképpen nem szükséges, hogy egyéb legyen, mint az általa kormányzott társadalom kereszténységének visszatükröződése. Eliot a keresztény állam vezetőivel kapcsolatban sem támaszt túl magas elvárásokat. Úgy véli, nem elsősorban abban kell jeleskedniük, hogy milyen mélyen keresztények, hanem a társadalmat kell keresztény elvek alapján kormányozniuk. Nem szükséges tehát minden cselekedetüket keresztény elvekkel indokolni, ám nem tehetnek olyat, ami azzal ütközik.

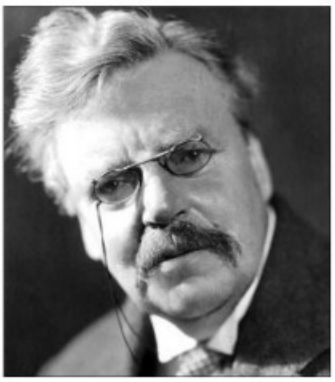
Angliai viszonylatban Eliot elfogadta az államegyház gondolatát, ám az angol egyháztörténet tapasztalataiból kiindulva a szektákra való bomlást igen káros jelenségnek tartotta, s ezért ragaszkodott az egységes egyházi szervezethez. Elképzelése szerint az állami egyháznak a nemzeti egyház szerepét kell betöltenie, anélkül, hogy nacionalista egyházzá válnék. Mint fogalmaz, a híveknek elsősorban az egyetemes egyházhoz *(Universal Church)* kell lojálisnak lenniük, nem pedig a nemzetihez. Hozzáteszi: a nemzeti egyházaknak az egyetemes egyházhoz való viszonya nem analóg az egyes országoknak a Nemzetek Szövetségéhez fűződő viszonyával, hiszen míg az egyén állampolgárként elsősorban nemzetéhez lojális, addig felekezetiségét tekintve az egyetemes egyházhoz.

T. S. Eliot költői érdemeit kétségbevonhatatlanok és egyúttal felbecsülhetetlenek. Túlzás nélkül állítható, hogy a XX. század legnagyobb hatású költője és egyik legbefolyásosabb irodalomkritikusa is. Közvetlen hatása kimutatható a világirodalom legnagyobb szerzőinek – úgymint Virginia Woolf, Ezra Pound, Allen Tate, James Joyce – munkásságában. 1948-ban Nobel-díjat kapott.

Szembetűnő ugyanakkor, hogy politikai gondolkodóként elfeledett szerző. Ennek oka, hogy filozófiája erősen hagyományelvű, leplezetlenül arisztokratikus és sarkosan katolikus. Nézetei már az ő korában is szemben álltak a modernitás talaján álló liberális, valamint a totalitárius eszmerendszerekkel. Ma politikailag korrektnek semmiképpen nem nevezhető. Hatása szűk körben, a konzervatív szellemi, illetve politikai elitben érvényesült mindenekelőtt. Jelentős hatást gyakorolt Russell Kirkre. Russell Kirk elmondása szerint egy alkalommal megkérdezte tőle Richard Nixon: ha egy könyvet kellene ajánlania, amit mindenképpen el kellene olvasnia, melyik lenne az? Kirk erre Eliot *Notes Towards the Definition of Culture* című művét nevezte meg. Az amerikai elnök e könyvet forgatta a halálos ágyán is.

Irodalom: *A kultúra meghatározása.* Budapest, Szent István Társulat, 2003; *Egy keresztény társadalom eszméje.* Budapest, Századvég, 2021; *Káosz a rendben: Irodalmi esszék.* Budapest, Gondolat, 1981; Hagyomány és egyéniség. In *Az an-*

gol esszé klasszikusai. Budapest, Európa, 1967. Fontosabb versei, kötetei: *J. Alfred Prufrock szerelmi éneke* (*The Love Song of J. A. P.* 1914); *Puszta ország / Átokföldje* (*The Waste Land,* 1922); *Hamvazószerda* (*Ash-Wednesday,* 1930); *Macskák könyve* (*Old Possum's book of practical cats,* 1939); *Négy kvartett* (*Four Quartets,* 1944). Fontosabb drámái: *Harcoló Sweeney* (*Sweeney Agonistes,* 1932); *A szikla* (*The Rock,* 1934); *Gyilkosság a székesegyházban* (*Murder in the Cathedral,* 1935); *Családi összejövetel* (*The Family Reunion,* 1939); *Koktél hatkor* (*The Coctail Party,* 1949). Róla: Kirk, Russell: *Eliot and His Age. T. S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century.* Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 2008; Moody, A. David: *The Cambridge Companion to T. S. Eliot.* Cambridge University Press, 1994; Tate, Allen (ed.): *T. S. Eliot. The Man and His Work.* New York, Delacorte Press, 1966; Bloom, Harold (ed.): *T. S. Eliot.* Broomall, Pennsylvania, Chelsee House Publishers, 2003.



Szilvay Gergely

GILBERT KEITH CHESTERTON

„Az egész világ konzervatívokra és progresszívekre osztotta fel magát. A progresszívek azon dolgoznak, hogy minél több hibát elkövessenek. A konzervatívok pedig azon, hogy megakadályozzák ezen hibák kijavítását"[1] – írta Gilbert Keith Chesterton, a – saját szavaival élve – „ortodox keresztény" angol író és gondolkodó.

Chesterton, „az ellentmondások hercege" 1874-ben született Londonban. Anglikánnak keresztelték, bár családja a vallást hébe-hóba gyakorló unitárius volt. Grafikusként végzett a University College of London művészeti iskolájában, ahol tanult irodalmat is. 1901-ben összeházasodott Frances Bloggal. Blogg, aki élete végéig a társa maradt, visszavezette Chestertont az anglikán egyházhoz, majd az író végül 1922-ben katolizált. Chesterton 1895-től londoni kiadóknál dolgozott, majd 1902-től újságot is írt, véleményrovata volt a *Daily Newsban*, majd 1905-től a *The Illustrated London Newsban*, amelyet aztán harminc évig vezetett. 1925-től emellett megjelent Chesterton saját lapja, a *G. K.'s Weekly*, amelyet haláláig fenntartott. A hatalmas termetű Chesterton (134 kilogrammot nyomott) 1936-ban hunyt el. Életműve nyolcvan könyv, több száz vers, kétszáz elbeszélés, jó pár színjáték és rengeteg esszé.

Egyszerre volt végzettség nélküli filozófus, teológus, katolikus apologéta, író és publicista. Biográfusai olyan viktoriánus szerzők utódainak tartják, mint Thomas Carlyle, John Henry Newman, Matthew Arnold vagy John Ruskin. Chesterton imádott vitázni, egyik legkitartóbb vitapartnere jó ba-

[1] Chesterton, G. K.: „The Blunders of Our Parties". *Illustrated London News*, April 19. 1924.

rátja, George Bernard Shaw volt, de sokat vitázott H. G. Wellsszel, Bertrand Russellel és Clarence Darrow-val is.

Művei 1900-tól láttak napvilágot, ezek elsősorban versek és különböző személyiségekről írt munkák, így például társszerzőként jegyzett egy kötetet Thomas Carlyle-ról. Első nagyobb sikere és jelentősebb műve a *The Napoleon of Notting Hill* című regény volt 1904-ben. Az igazi ismertséget egy évvel később az *Eretnekek* című munkája hozta meg neki, amelyben többek közt olyan ismert angol íróknak ment neki, mint George Bernard Shaw, H. G. Wells és Rudyard Kipling. Chesterton az *Eretnekeket* azzal indítja: a modern korban az eretnek és az ortodox szó jelentése megfordult, minthogy régen az eretnekek ortodoxnak akartak mutatkozni, ma viszont az eretnekségre büszkék a magukat heretikusoknak tartók, minthogy az eretnek lett a helyes álláspont, és az ortodox a rossz. A modernitásban ugyanakkor a szabadság nevében éppen csak a lényegről nem lehet vitatkozni: „valamennyi modern kifejezés és ideál csupán arra szolgáló fortély, hogy megkerüljük a kérdést: mi a jó."[2]

Az *Eretnekek* érthető módon hatalmas visszhangot váltott ki a maga korában, amikor elavult dolognak számított egyáltalán az igazhitűség-eretnekség dichotómiájában gondolkodni, mert ennek alapját már nevetségessé tették. Chesterton azonban pár év múlva, 1908-ban megjelentette a munka párját *Igazságot! (Orthodoxy!)* címmel, de előtte még megírta egyik jelentősebb regényét *Az ember, aki csütörtök volt* címmel és egy Charles Dickens-életrajzot. Ekkor Chesterton még anglikán volt, s kötete alapjául az apostoli hitvallást választotta, bár azt nem vizsgálta benne, hogy e tekintélynek ma hol székel az őrzője. A könyv igazából szerzője szellemi kalandozásait mutatja be megtérése folyamán (ilyetén módon Szent Ágoston *Vallomásainak* kései utódaként is tekinthetünk rá, bár az *Igazságot!* más hangvételű munka). Az *Igazságot!* szerzőjének alapvető élménye az, hogy ugyan a kereszténység doktrínái elsőre talán nevetségesnek tűnhetnek, de aztán minden józan következtetésről kiderül, hogy azt már képviseli valami: a kereszténység. Így a kereszténység a józan ész vallásaként tűnik fel. Chesterton itt is, mint az *Eretnekekben* is, megvédi a dogmákat mint világos álláspontokat: akinek nincsenek doktrínái, annak nincs világnézete sem. Chesterton szerint „minden modern gondolatot aszerint ítélhetünk meg, vajon nem vesztíti-e el miattuk az ember az eszét".[3] Tárgyalja a kereszténység paradoxonjait és az „ortodoxia románcát", végül a tekintély kérdését a kalanddal párosítja. Az *Igazságot!* azt hivatott bizonyítani, hogy az esetleges látszat ellenére a kereszténység az észszerű és józan választás.

Az *All Things Considered* Chesterton lapoknak írt esszéit tartalmazza a legkülönfélébb témákban. Az 1910-es *Mi a baj a világgal?* a szerző családdal

[2] Chesterton, G. K.: *Eretnekek*. Budapest, Szent István Társulat, 1991. 17.
[3] Chesterton, G. K.: *Igazságot!* Budapest, Szent István Társulat, 2004. 21.

és otthonnal kapcsolatos gondolatait mutatja be, amelyben a családra leselkedő modern veszélyeket kritizálja, az állami védelmet és segítséget pozitívnak, de másmilyen állami beavatkozást negatívnak beállítva; s részben itt fejti ki feminizmussal, illetve az oktatással kapcsolatos nézeteit is.

Az 1922-es *Eugenics and Other Evils* az eugenika és a tudományos alapon szervezett állam ellen szól. Még ugyanebben az évben látott napvilágot a *What I Saw in America*, amelyet nem sorolnak Chesterton jelentősebb munkái közé, pedig igen érdekes megjegyzéseket tartalmaz például az amerikai Délre vonatkozóan. Chesterton szerint „mielőtt bármilyen Új-Anglia [New England] létrejött volna Északon, már volt valami nagyon olyan, mint a régi Anglia Délen", s a puritánok éppen nem a régi angolságot vitték tovább, hanem az inkvizíció és az intolerancia szellemét.[4] Emellett „könnyű lenne minden érvet a Konföderáció javára fordítani", a déli rabszolgaság előnye ugyanis, hogy vége van, míg az északi ipari rabszolgaság virul.[5]

Az 1925-ös *The Everlasting Man* a kor ünnepelt sci-fi írója és darwinista-szocialista-futurista gondolkodója, H. G. Wells *The Outline of History* című kötetére adott válasz, tulajdonképpen keresztény apologetika, amelyben a szerző elutasítja és kritizálja vitapartnere azon szemléletét, amely szerint az emberi történelem egyenes vonalú fejlődést ír le, hogy az ember is csak egy állatfajta volna, és hogy Jézus Krisztus csak egy karizmatikus személyiség volt a sok közül. A *The Everlasting Man*, akárcsak az *Igazságot!*, többekre volt nagy hatással, például hozzájárult C. S. Lewis megtéréséhez is.

Chesterton egyik utolsó jelentős munkája az Aquinói Szent Tamásról írt, 1933-ban megjelenő könyvecskéje *(Saint Thomas Aquianas: The Dumb Ox)*, amely 1923-as, Assisi Szent Ferencről szóló munkájának párja, olyannyira, hogy a két szent összehasonlításával kezdi a kötetet. Természetesen nemcsak Szent Tamás életét és személyiségét mutatja be, hanem felvázolja a tomizmus alapjait is, összehasonlítva azt más filozófiákkal, leszögezve, hogy a tomizmus a józan ész és az egyszerűség filozófiája.

Irodalmi alkotásai közül az egész életén át írt Brown atya-történetek a legkiemelkedőbbek, s halála előtt jelent meg a szerző önéletrajza (*Autobiography*, 1936).

Chesterton nem volt túl jó véleménnyel az angolszász konzervativizmus „alapító atyjá"-ról, Edmund Burke-ről, ugyanis szerinte Burke ateista érveléssel kritizálta a francia forradalmat. Szerinte a forradalom „az elvont és örök igazság eszméjére pályázott, amely fölötte áll minden helyi szokáson és megszokottságon. Ha vannak isteni parancsok, kell, hogy legyenek emberi jogok is. Itt kezdődik Burke nagyszerű kibúvója; Robespierre elvét nem a régi középkori ius divinum elvével támadta meg (amely épp olyan teisztikus, mint a Robespierre-féle elv), hanem megtámadta a tudo-

[4] Chesterton, G. K.: *What I Saw in America?* London, Hodder and Stoughton, 1922. 224.

[5] I. m. 230.

mányos relativitás modern elvével, szóval a fejlődés elvével."[6] Chesterton úgy látja, Burke szerint „az emberiséget mindenütt a környezet és az intézmények kényszere gyúrta vagy alakította", s az ír gondolkodó azon soraira utalva, miszerint semmit nem tud az emberiség jogairól, de tud egy s mást az angol ember jogairól, azt szűrte le, hogy „Burke igazán azt mondotta, hogy az ember alkalmazkodjék mindenhez, mint az angyal", s „ne akarjuk följebb helyezni magunkat, mintha csakugyan Isten képmása volnánk".[7] Chesterton tulajdonképpen darwinizmussal gyanúsítja Burke-öt. Burke francia forradalommal kapcsolatos érvelésének chestertoni kritikája részint hasonló Leo Strausséhoz, aki szerint Burke, bár utoljára megpróbál visszatérni az arisztoteliánus-cicerói-középkori természettörvényhez, azzal, hogy elveti a metafizikát és elméletét, utilitarista és historicista lesz, és szándékolatlanul átengedi a terepet a forradalmároknak. Strauss szerint Burke éppenhogy azon elvekkel kritizálja a forradalmat, amelyek azt éltetik, tehát itt Strauss éppen az ellenkezőjét állítja annak, amit Chesterton mond.[8]

Burke és Chesterton között más különbségek is voltak: Chesterton erős fenntartásokkal kezelte az arisztokráciát (bár az arisztokráciával kapcsolatos burke-i érveket elismerőleg idézi), és Burke-kel szemben öntudatos demokrata volt. Továbbá, míg Burke nagyjából barátjával, Adam Smithszel együtt a szabad piac híve volt, Chesterton a disztribucionizmust kedvelte, nem pedig a kortárs kapitalizmust.[9]

Chesterton hagyománnyal kapcsolatos mondatai a leghíresebbek közül valók. Analitikus elemzés helyett itt is frappáns meglátásokat kapunk, amikor a hagyományt a demokráciával állítja párhuzamba, a demokráciában épp a közösségi bölcsesség megnyilvánulását látva: „Nyilvánvaló, hogy a tradíció nem más, mint időben kiterjesztett demokrácia. Jobban bízik a közfelkiáltásban, mint valami önkényes irományban. [...] A tradíciót úgy is meghatározhatjuk, hogy az nem egyéb, mint a választójog kiterjesztése. A tradíció annyit jelent, hogy megadjuk a választójogot a legmélyebbre szorult társadalmi osztálynak: az őseinknek. Ez a halottak demokráciája. [...] A demokrácia azt tanítja nekünk, hogy ne mellőzzük a jó emberek véleményét, még akkor sem, ha az illető az inasunk; a tradíció azt kéri tőlünk, hogy ne mellőzzük a jó ember véleményét, még akkor sem, ha az illető csak az apánk. Én magam semmiképp sem tudom elválasztani egymástól a demokrácia és a tradíció gondolatát; számomra nyilvánvaló, hogy a ket-

---

[6] Chesterton, G. K.: *Hagyományok és hazugságok*. Budapest, Kairosz, 2013. 226–227.

[7] Uo.

[8] Strauss Burke-ről: *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas–Attraktor, 1999. 206–223. Egedy Gergely szerint Strauss kritikája túlzó: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban John Adamstől Russell Kirkig*. Budapest, Századvég, 2014. 413–427.

[9] Burke-öt a korabeli gazdasági arisztokrácia, a szabadpiaci kapitalizmus és a már megfagyott hagyományok képviselőjeként értelmező Alasdair MacIntyre tomista-kommunitárius filozófus úgyszintén kedveli Chestertont, és *Az erény nyomában* című munkájában ugyanúgy elhatárolódik a nagybetűs konzervatívoktól.

tő egy és ugyanaz."[10] Magyarán, a modernisták által maradinak tartott, az ariszokraták által lenézett egyszerű népet tartotta a józan ész letéteményesének. Ezért nevezhetjük akár populistának is.

Chesterton az angol arisztokráciát beletörődő elfogadással kritizálta, több kiszólása van az elitista klubok ellen, s úgy látta, hogy „az arisztokrácia nem intézmény, hanem bűn, bár rendszerint bocsánatos bűn", mivel a jólét főleg a bukásra ad alkalmat[11] (azért csak előbukkan Chestertonnál is az antropológiai pesszimizmus).

A hagyományt Chesterton nem tekintette a rációval ellentétesnek – éppenhogy úgy látta, egyedül a hagyomány az igazán racionális, és a racionalisták az őrültek. Életrajza elején idézett megjegyzését talán jobban megvilágítja egy igen karakteres, már-már reakciós meglátása, mely szerint nem igaz a progresszívek azon sokat hangoztatott *bonmot*-ja, hogy „nem lehet visszatekerni az órát": „Az egyszerű és nyilvánvaló válasz az, hogy »de, vissza lehet«. Az órát, minthogy emberi alkotás, bármikor vissza lehet állítani ujjunkkal bármely órára. Ugyanígy a társadalom, lévén emberi alkotás, rekonstruálható bármely olyan terv szerint, amely valaha létezett."[12] S ebben a gondolatában rejlik a konzervatívokkal szembeni másik ellenérzése is – Chesterton nem hisz a spontaneitásban: „minden konzervativizmus azon alapul, hogy ha a dolgokat magukra hagyjuk, megmaradnak eredeti állapotukban. Csakhogy ez nem igaz. Ha valamit magára hagyunk, a változások özönének tesszük ki."[13] Sőt: „semmi okunk, hogy fellázadjunk a régi ellen; az ellen kell föllázadnunk, ami új."[14] Mindez felveti a hagyomány változásának és állandóságának kérdését, amelyet itt azonban nincs terünk tárgyalni. Gondolatai viszont figyelmeztetésként hathatnak a mai konstrukcionista posztmodernekre is: nem csak a nekik tetsző irányba lehet átalakítani a társadalmat.

Chesterton szerette a középkort. Az ő példája alkalmas annak tisztázására, hogy a konzervatívok nem valamiféle sárban taposó parasztokat és egymással háborúzó hadurakat akarnak példaként felmutatni, amikor a középkort dicsérik, hanem a középkori szabadságok rendszerét, a lokalizmust, a közösségiséget, és mindenekelőtt a középkor filozófiáját. Aquinói Szent Tamásról írt értekezésében, amelyet Etienne Gilson francia tomista filozófiatörténész a legjobb Tamásról írt műnek tartott,[15] szerzőnk zseniális hasonlattal mutatja be a tomizmus lényegét, amikor kifejti:

---

[10] Chesterton, 2004: 66–68.
[11] Chesterton, 2004: 168–169.
[12] Chesterton, G. K.: *What's Wrong With the World*. H. n., CreateSpace, 2009. 20.
[13] Chesterton, 2004: 162.
[14] I. m. 163.
[15] Gilson, Étienne: Letter to Chesterton's editor. In Pieper, Josef: *Guide to Thomas Aquinas*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987. 6–7.

„Szent Tamás filozófiája azon az egyetemes közmeggyőződésen alapszik, hogy a tojás tojás. A hegeliánus azt mondja, hogy a tojás tulajdonképpen tyúk, minthogy része a végtelen fejlődési folyamatnak; a Berkeley-követő azt tarthatja, hogy a tükörtojás csak annyira létezik, mint az álom, minthogy éppen olyan könnyű az álmot a tükörtojás okának, mint a tükörtojást az álom okának fölfogni; a pragmatista nyugodtan hiheti, hogy a rántotta akkor esik a legjobban, ha elfelejtjük, hogy valaha is tojás volt, és csak arra gondolunk, amikor feltörték és meghabarták. [...] A tomista az emberek testvériségének fényes napsugarában áll, azt vallja, amit az egész világ józan emberei: hogy a tojás tojás és nem tyúk, nem álom vagy nem merő gyakorlati közmegegyezés, hanem való dolog, amelyet érzéseink tekintélye bizonyít, ez pedig Istentől való."[16] Hozzáteszi azt is, hogy a tomizmust az egyszerűség és a józan ész, így a hétköznapi emberek filozófiájának tartja.

Chesterton legtöbb, haladással kapcsolatos megjegyzése igencsak gunyoros. Ugyanakkor a reformokat önmagukban nem ellenezte, inkább kora haladásként értelmezett reformjairól és az azok mögött álló modernista elgondolásokról volt rossz véleménnyel: „A szabad gondolat a legjobb biztosíték a szabadság ellen";[17] „A »haladás« olyan embert idéz, aki úton jár – igencsak valószínű, hogy rossz úton."[18] Szerinte „a haladásnak azt kellene jelentenie, hogy szakadatlanul változtatjuk a világot, mert azt akarjuk, hogy egyre jobban hasonlítson az elképzeléseinkhez. Ma viszont a haladás azt jelenti, hogy szakadatlanul változtatjuk az elképzelést."[19]

A katolikus egyház szociális tanait magáévá tevő Chesterton a disztribucionisták alapító atyái közt szerepel. Disztribucionista nézeteit Chesterton leginkább az 1926-os *The Outline of Sanityben* mutatja be. Szerinte a szocializmus és a kapitalizmus helyett az igazi megoldás a sok kistulajdonos társadalma lenne. A túl sok kapitalizmus valójában túl kevés kapitalistát jelent, a kis magántulajdonok biztosítják számunkra egyszerre az igazságosságot és a függetlenséget. Chesterton barátja, Hilaire Belloc *The Servile State* című könyvében a disztributizmus nevében ezért ellenezte a társadalombiztosítást, minthogy az növeli az államtól való függést. A disztributizmus alapja a család, advokátorai a középkori organikus állameszményből eredeztették. Nem tagadhatóak agrárius szimpátiáik sem, ugyanakkor a disztribucionizmus nincs szigorú ellentétben az indusztriális (sem a posztindusztriális) társadalommal. Megvalósíthatóságával és életképességével kapcsolatban viszont támadtak kételyek („három *acre* és egy tehén", mondta Chesterton, ami nyilvánvalóan kevés egy család megélhetéséhez, de még egy emberéhez is). Mindenesetre, amikor az óra visszaál-

[16] Chesterton, G. K.: *Aquinói Szent Tamás*. Budapest, Szent István Társulat, 1986. 141.
[17] Chesterton, 2004: 151.
[18] I. m. 149.
[19] Uo.

lításának lehetőségéről beszél, akkor Chesterton például a tulajdonelosztás lehetőségére gondol. Mint írja, a szocialisták szerint a kapitalista tulajdonkoncentrációból csak előre, az állami koncentráció felé vezet az út; szerinte viszont épp a dekoncentráció a megoldás, „az egyetlen lehetőség az előrelépésre a visszalépés".[20] A két világháború közti magyar népi írók, falukutatók minden bizonnyal üdvözölték volna Chesterton elképzelését.

Chesterton ellenezte az ő korában a választójogért való küzdelemben megtestesülő feminizmust, azt tartván, hogy a nők amúgy is piszkosnak tartják a férfiak számos tevékenységét, akkor miért pont az egyik legpiszkosabban szeretnének részt venni; illetve nagyon meggyőzően mutatja ki, hogy a háztartásbeliség és a gyermeknevelés épp a specializáció szűklátókörűségétől menti meg a nőket, minthogy az egész világegyetemet nekik kell elhozni gyermekük számára. A szüfrazsettek Chesterton szerint éppen nem a nőiességet szolgálják, hanem a nők elférfiasodását. Persze Chesterton feminizmussal kapcsolatos nézetei a mai konzervatívok számára is elavultnak tűnnek, és kitűnik belőlük a nőnek az angyali jóságként való viktoriánus értelmezése, ugyanakkor vannak megfontolandó gondolatai, amelyeket szokásához híven frappánsan, meghökkentően és meggyőzően ad elő.[21]

Szólnunk kell a Chestertont érő antiszemitizmus-vádakról is: való igaz, több kiszólása van az európai társadalmakba szerinte nem eléggé integrálódó zsidókkal kapcsolatban (s ezt „zsidóproblémának" nevezi), ám Hitler és a nácizmus ellen egyértelműen felszólalt. A Wiener Library, a holokausztot és antiszemitizmust kutató londoni intézet egy névtelen munkatársa 1986-ban fel is mentette a vádak alól a *New Statesmen* egy riportja szerint – mondván, amikor valódi tétje volt a dolgoknak, Chesterton kiállta a próbát –, ám ez nem számított az intézet hivatalos álláspontjának.[22]

Íróként számtalan szerző tartotta nagyra a paradoxonok hercegét, s hatására számos kortársa indult el a megtérés útján. Az *Igazságot!* ma klaszszikus apologetikai műnek számít. Gilbert Keith Chesterton eltér az angolszász konzervativizmus főáramától, Russell Kirk is csak pár sort szentel neki *Conservative Mindjában*, azt állítva, hogy Chesterton és barátja, Hilaire Belloc, „habár kívül állt a konzervatív eszmék öröklődésének valódi vonalán", mégis többet tett a burke-i elképzelések továbbéléséért, mint akiknek kellett volna.[23] Meglátásom szerint Chesterton közelebb áll ahhoz, amit a hétköznapokban konzervatív alatt értünk, és közelebb áll mind a kontinentális, mind a magyar konzervatív hagyományhoz, mint az angolszász konzervativizmus főárama, ugyanakkor hiba volna élesen elválasztani

[20] Chesterton, 2009: 149.

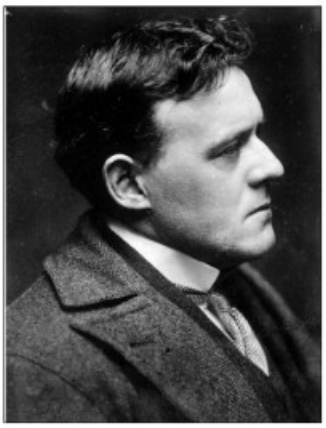
[21] Chesterton, 2013: 129–174.

[22] A kérdéskör rövid összefoglalója: https://simonmayers.com/2013/09/01/the-resilient-myth-that-the-wiener-library-defends-g-k-chesterton-from-the-charge-of-antisemitism/; *Gilbert Magazine. Special Double Issue. Chesterton & the Jews.* Vol. 12. No. 2–3. Nov.–Dec. 2008.

[23] Kirk, Russell: *The Conservative Mind.* New York, BN Publishing, 2008. 359.

más konzervatívoktól, akikkel sokkal több a közös pontja, mint a vitája. Chestertonra tekinthetünk úgy is, mint az angolszász konzervatív hagyomány hibáit kijavító korrektorra.

Irodalom magyarul (F. Z.): V. J. A. (Vécsey J. Aurél): „Chesterton a skót nemzet pusztulásáról". *Magyar Kultúra,* 1929. I. 189–192; uő: „Chesterton az internacionalizmusról". *Magyar Kultúra,* 1930. II. 154–156; Thurzó Gábor: „Gilbert Keith Chesterton". *Magyar Kultúra,* 1935. I. 253–258; Thurzó Gábor: „Chesterton öröksége". *Magyar Kultúra,* 1937. II. 7–8; Sebestyén Károly: „Chesterton". *Budapesti Szemle,* 247. köt. 721. sz. Budapest, Franklin, 1937. 280–309; Olajos A. Elréd OSB: *G. K. Chesterton.* Budapest, szerzői kiadás, 1943; Murray, John S. J.: „G. K. Chesterton útja az egyházhoz". *Vigilia,* 1947/6. 350–358; Füzéressy Katalin: „Chesterton és a paradoxon". *Vigilia,* 1950/3. 193–196; Rónay György: Chesterton, a boldog ember. In uő: *Szentek, írók, irányok.* Budapest, Szent István Társulat, 1970. 81–92; Schlachtovszky Csaba: „Chesterton az interneten". *Tiszatáj,* 2000/7. 74–79; Egedy Gergely: „A »józan ész« konzervativizmusa. Gilbert Keith Chesterton". *Vigilia,* 2004/6. 424–430; Szabó Ferenc: *Istenkeresők és megtérők. A XX. század konvertitái.* Budapest, Szent Gellért, 2014. Gilbert Keith Chesterton: 91–94; Botos Katalin: „Ki az a Chesterton? És miért nem tudunk róla?". *Valóság,* 2017/4. 78–86.



Pető Zoltán

HILAIRE BELLOC

Joseph Hilaire Pierre René Belloc (1870–1953) brit-francia író. A maga korában az egyik legtermékenyebb angol nyelvű szerzőnek számított, aki rengeteg műfajban alkotott. Írt hadtörténeti és haditechnikai témájú elemzéseket, történeti biográfiákat olyan alakokról, mint például Oliver Cromwell, II. Jakab vagy Napóleon, aktuálpolitikai cikkeket, politikaelméleti esszéket, filozófiai jellegű értekezéseket és számos útleírást is. Életének bizonyos szakaszában katonai és politikai pályán is tevékenykedett; mintegy négy éven keresztül volt a brit Liberális Párt képviselője. Belloc, a „nagy négy Edward-kori levélíró" egyikének számít, H. G. Wellsszel, George Bernard Shaw-val és G. K. Chestertonnal együtt. Chestertonnal Belloc olyan közeli intellektuális kapcsolatban állt, hogy Bernard Shaw megalkotta a kapcsolatukat jellemző *„Chesterbelloc"* kifejezést.[1]

Belloc nemcsak kiváló író, hanem elsőrangú szónok is volt; heves természete miatt már gyermekkorában kiérdemelte az *„Old Thunder"* (Vén Villám) nevet, temperamentuma miatt több, egész életén át húzódó viszályba is keveredett. Egyik leghíresebb vitapartnere, a szocialista H. G. Wells jegyezte meg állítólag róla: „Mr. Bellockal vitázni olyan, mint érvelni a jégveréssel szemben." Életére és munkásságára leginkább mélyen megélt katolikus hite nyomta rá bélyegét. Ezt a – kissé harcias felfogásban értelmezett – hitet állította szembe a modern világ általa bírált jellemző tendenciáival.

Vitriolos hangvételére mi sem jellemzőbb, mint a következő idézet: „A hit katonás *(militant)* dolog, az evangéliumok nem lágyak, és hogy őszinte legyek; még azon töredékes feljegyzések között is, amelyeket az egyház meg-

[1] Shaw, George Bernard: „Belloc and Chesterton". *The New Age*, 1908. 2/16. február 15. 309–311.

őrzött a Mi Urunk valódi mondásai közül, vannak olyan szenvedélyes vádak, amelyeket nem engednének meg, hogy elhangozzanak egy modern klubban – úgy értem, olyan gazdag emberek egy modern klubjában, akik éppen úton vannak a pokol felé."[2] Belloc határozottan megvetette Anglia „bevett" egyházát, a *Church of Englandet,* amelyet lényegében eretnek egyháznak tartott; ezt az álláspontját az ókori Britannia pelagiánus eretnekségére tett ironikus utalással is megfogalmazta, meglehetősen szarkasztikus stílusban. Belloc versében Auxerre püspöke: „Erős püspöki botjával / Oly gondosan csapta és ütötte / Az összes eretneket, legyen kicsi vagy nagy / Inkább fel kellett volna őket kötni."[3]

Akár önmagáról is írhatta volna – a brit kultúrában elfoglalt helyzetét illetően –, amikor a nagy szellemi és pályatárs, Gilberth Keith Chesterton halotti búcsúztatására szánt szavakat megfogalmazta: „Ő volt a leginkább angol minden angol közül, de mivel egy bizonyos hasadék egyik oldalán állt, amely átfut az egész modern Európán, és távolságát és mélységét tekintve napról napra növekszik, hivatalosan nem ismerte el az országa. [...] A hasadék, amelyről beszélek, nem annyira a katolikus hittel kapcsolatos, mint inkább a katolikus kultúrával, amelyet éles vonal választ el ellenségeitől. A hivatalos Anglia mélyen gyökerezik a katolikus kultúrával szembeni ellenségességben, és mivel Gilbert Chesterton [...] nyíltan idegen felekezet tagjának nyilvánította magát, ezért a hivatalos Anglia azt tette, mintha ő valami más lenne, mint ami volt."[4]

Egy anekdota szerint egy választási kampány során egy közbekiabáló megkérdezte Belloctól, hogy „pápista-e". A képviselőjelölt ekkor előkereste zsebéből a rózsafűzérét, és így válaszolt: „Uraim, én katolikus vagyok. Amennyiben lehetséges, minden nap megyek misére. Ez – s kivette a rózsafűzért a zsebéből – egy rózsafűzér. Amennyiben lehetséges, letérdelek, és minden nap morzsolgatom. Ha elutasít engem a vallásom miatt, meg fogom köszönni Istennek, hogy megkímélt attól a megaláztatástól, hogy az ön képviselője legyek."[5] Egyik legismertebb mondata szerint: „A hit Európa és Európa a hit."[6] Lényegében ez a szentencia foglalja össze röviden Belloc filozófiai mondandóját: az európai kultúra a valláson alapul, és ha a vallást elhagyják, a kultúra is összeomlik.

---

[2] Belloc, Hilaire: „Thoughts about Modern Thought". *The New Age,* 1907. II/6. december 7. 1907. 108–111. Itt: 108.

[3] „With his stout Episcopal staff / So thoroughly thwacked and banged / The heretics all, both short and tall / They rather had been hanged." Belloc, Hilaire: *The Song of the Pelagian Heresy for the Strengthening of Men's Backs and the Very Robust Outthrusting of Doubtful Doctrine and the Uncertain Intellectual;* Morton, J. B.: *Hilaire Belloc. A Memoir.* London, 1955. 168.

[4] Belloc, Hilaire: „Gilbert Keith Chesterton". *The Saturday Review of Literature,* 1936. július 4. 3–4.

[5] Belloc, Hilaire: *Speech to voters of South Salford (1906).* Idézi Robert Speaight: *The Life of Hilaire Belloc.* London, Hollis & Carter, 1957. 204.

[6] Belloc, Hilaire: *Europe and the Faith.* New York, Paulist Press, 1920. 8.

Hilaire Belloc nem Angliában, hanem Franciaországban született, La Celle-Saint-Cloud-ban, francia apától és angol anyától. Anyja, Bessie Rayner Parkes szintén író volt, és ezenkívül feminista aktivista. Belloc először egy vita során került a közfigyelem középpontjába az Oxford Union Debating Society tagjaként. Később egyébként az Unió elnökévé választották. Egyik legjellemzőbb fellépése H. G. Wells *A történelem körvonalai (The Outline of History)* című művének vitájával kapcsolatos. Wells 1920-ben adta ki a művet azzal a céllal, hogy olyan egyetemes történelmet írjon, amely többel foglalkozik, mint „uralkodások, családfák és hadjáratok".[7] Wells a könyvnek a Népszövetséghez kötődő munkáját követően látott hozzá azzal a céllal, hogy segítse a világbéke elérését azáltal, hogy a világ számára „közös történeti eszméket" nyújt.[8] Belloc nem kevesebb, mint huszonnégy, a művet támadó cikket írt, és olyan katolikus folyóiratokban publikálta őket, mint a *Universe*, a *Southern Cross* és a *Catholic Bulletin*. Wells egy kis könyvvel válaszolt, *Mr. Belloc ellenvet* címmel. Belloc temperamentumára mi sem jellemzőbb, mint az, hogy néhány hónapon belül Wells könyvét a *Mr. Belloc még mindig ellenvet* című kötete követte, amelyet Wells végül is válasz nélkül hagyott. Belloc úgy vélte, hogy *A történelem körvonalai* nem ad a történelemről objektív képet, mivel az egész mű a materialista determinizmus dogmatikus filozófiáján alapul, és Wells „szűklátókörű és előítéletes módon" az emberi haladást egyrészről vak, másrészről elkerülhetetlen fejlődésnek láttatja, amely a vallási babona sötétségéből a tudományos utópia fényébe tart. Belloc meglehetős iróniával jegyezte meg *A történelem körvonalaival* kapcsolatos kritikája során, hogy Wells műve „erőteljes és jól megírt munka, egészen az ember megjelenéséig, amely körülbelül a hetedik oldalon történik". Belloc Wellst kereszténységellenes állásfoglalásáért is támadta, kiemelve, hogy a szocialista író történelmében több helyet szentel a perzsák görögök elleni hadjáratának, mint Jézus Krisztus alakjának.

Belloc, habár a modern világ szigorú kritikusa volt, rövid pártpolitikusi pályáját nem a konzervatív, hanem a liberális párt soraiban futotta be; ennek a pártnak a képviselője volt 1906-tól 1910-ig. Liberalizmusfelfogása azonban meglehetősen különbözött a mai liberalizmusfelfogások döntő többségétől, de attól a John Stuart Mill nyomán szárba szökkenő „új" liberalizmustól is, amelyet olyan „régi" liberálisok is kritizáltak a szigetországban, mint például James Fitzjames Stephen. Belloc Stephenhez hasonlóan nem a szabadsággal kapcsolatos absztrakt formulákban gondolkodott, és nem is merev politikai-szociális ideológiát fogalmazott meg, hanem inkább az egyén és az egyéni vállalkozó autonómiáját védte az állami beavatkozástól, állást foglalva a szocializmussal szemben, amely szerinte az állam szerepét erősítené az

[7] Wells, H. G.: *The Outline of History*. New York, Garden City Publishing Company, 1930. 6.
[8] Uo.

egyén rovására. A liberálisok többségére nem igazán jellemző módon Belloc a modern iparosítás káros hatásait is hangsúlyozta.

Ahogyan *A liberális hagyomány* című hosszú politikaelméleti esszéjében fogalmaz a fenti veszélyekkel kapcsolatban: „Olyan gazdasági és politikai elmélet van itt, amely pontosan az ellentéte a sajátunknak, legnyilvánvalóbb alapelveinket gyökerestül szeretné kitépni, és napról napra növekszik. Magában foglalja az egyéni termelés elleni támadást, az egyéni felhalmozás és az ennek nyomán fellépő egyéni birtoklás elleni támadást. Olyan elmélet, amely az egyént és minden egyéni erényt lekicsinyel, és inkább az állam meglehetősen homályos minőségeit szereti hangsúlyozni. Szeretné eltörölni a takarékosságot, az önmérsékletet és az egyéni becsületet, amely a szerződések szentségét adja, és helyettesíteni mindezt az állam általi lefoglalással, az állam általi kontrollal és olyan államrendszerrel, amely feloldja az embereket a személyes felelősség alól. [...] Azok a feltételek, amelyeket az ipari fejlődés hozott Angliába, teljes antitézisei azoknak, amelyeket a liberalizmus az állam számára kedvezőnek tart: a tőke nagy tömegben kevés kézbe kerül; az emberek hatalmas bandákban dolgoznak fegyelmezett feltételek alatt, egészen a szolgaság állapotáig kényszerítve, amely szinte oly mértékben szükséges, mint a hadseregben; a szavazók, akiknek legközvetlenebb érdekei inkább gazdaságiak, mint politikaiak; állampolgárok, akik legnagyobb részüket tekintve még a házaikat sem birtokolják."[9]

Belloc láthatóan nem jósolt nagy jövőt a liberalizmusnak, érzékelve a modern világ azon folyamatait, amelyek – a hangoztatott elvek ellenére – egyáltalán nem kedveznek az individuális szellemnek, az egyéni szabadságnak és az egyéni felelősségre épített gazdaságnak. Belloc később a szocializmus mellett a kapitalizmusnak is határozott kritikusává vált. Úgy vélte, a tömegtermelés az élet zsarnoki szabványosításához, kollektivizáláshoz és az óriásvállalatok uralmához fog vezetni. Hozzájárult a disztributizmus gazdasági elméletének kidolgozásához, amely a katolikus társadalmi tanításon, különösen XIII. Leó pápa *Rerum novarum* kezdetű (1891), illetve XI. Pius *Quadragesimo anno* (1931) kezdetű enciklikáján nyugszik. A disztributizmussal kapcsolatos nézeteit egyik ismertebb politikai művében, *A szolgáló államban* (*The Servile State*, 1912) fejtette ki, amelyet azt követően írt, hogy pártpolitikusi pályája véget ért, s kiábrándulva a napi politikából a modern gazdasági rend mellett a modern politikai, parlamenti rendszert is kritizálta. Érvelése szerint a parlamentet fel kellene váltani olyan képviselőbizottságokkal, amelyek a társadalom különböző szektoraiból érkeznek; eszerint Belloc lényegében korporativizmusnak is nevezhető elképzelés mellett szállt síkra.

---

[9] Belloc, Hilaire: The liberal tradition. In Edgeworth, F. Y. (ed.): *Essays in liberalism by six Oxford men*. London, Casell and Company, 1897. 1–31. Itt: 29.

Belloc *A zsidók (The Jews)* című, 1922-ben megjelenő könyvében kijelentette: „A számára idegen más népek közé keveredő zsidó nemzet folyamatos jelenléte a legsúlyosabb jellegű állandó problémát jelenti."[10] Ezzel szemben később határozottan elutasította a nemzetiszocialista Németországnak a zsidósággal szemben alkalmazott politikáját (*The Catholic and the War,* 1940). A második világháború idejére határozottan németellenes álláspontot vett fel. Ugyanakkor úgy vélte, hogy nem maga a nemzetiszocialista rendszer jelenti a legfőbb veszélyt, hiszen Hitler csupán egy „mulandó demagóg", hanem Poroszország és a porosz katonai szellem. Ezt egyenesen a kereszténységellenes barbársággal azonosította, melyről úgy vélte, hogy a szovjet barbársággal rokonítható, és a keresztény civilizáció elpusztítására tör. „Poroszország nem az az ország, amelyet »Németországnak« hívnak, nem olyan emberek lakják, akiket »németeknek« neveznek, ez nem egy rassz, hanem bizonyos kereszténységellenes hangulat, *amely önmagát hadseregként nyilvánítja meg,* és egyre növekvő mértékben van hatással az emocionális német lélekre, most már több mint két évszázada."[11]

Egyik rövid írását, amely antimodernista katolikus világszemléletét talán a legjobban összefoglalta, ismét ironikus-szarkasztikus stílusára jellemzően a haladáseszme iránt elkötelezett brit Fabiánus Társaság hetilapjában, a *The New Age*-ben pubikálta 1907-ben, még liberális parlamenti képviselőként. „Teljes mértékben egyetértek azzal a tézissel – írta Belloc –, amelyre a *The New Age*-nek ezen kiadása vagy bármelyik másik kiadása is alapozódik; a tézissel, hogy a társadalom jelenlegi feltételei, különösen Angliában, tolerálhatatlanok. [...] a modern angol társadalmat át kell alakítani, méghozzá gyorsan, ha Anglia túl akar élni."[12]

Belloc természetesen egészen másfajta megoldást javasolt a társadalom átalakítására, mint a fabiánusok, hiszen „a katolikus társadalmak már a kezdetektől fogva elvetik az indusztrializmus szörnyetegszerű gazdaságait", mivel érzékelik, hogy „a termelés és a személyiség egymástól való elválása inhumánus". A „modern szellem és a katolicizmus közötti ellentétről" Belloc megjegyezte: kétségkívül létezik ilyen ellentét, azonban ezt elsősorban akkor lehet megragadni, ha komolyabban megvizsgáljuk magát „a modern szellemet". Ekkor rájövünk, hogy ezt leginkább a negativitások révén lehet kifejezni, azaz „bizonyos katolikus tételek tagadásaként".[13] Belloc szinte minden jellegzetesen modern, a felvilágosodásból származó nézetet, filozófiai pozíciót és eszmerendszert támadott: a modern tudományra megváltó vallásként tekintő „szcientizmustól", a materializmustól a pszichoanalízisen át a haladáseszméig vagy a biológiai evolúcióig, amelyet nem tartott

[10] Belloc, Hilaire: *The Jews.* London, Constable, 1922. 3–5.
[11] Belloc, Hilaire: „Prussia, not Hitler must perish". *The Living Age,* 1940. január 1. 443–443.
[12] Belloc, Hilaire: „Thoughts about Modern Thought". *The New Age,* 1907. II/6. December 7. 1907. 108–111. Itt: 108.
[13] Uo.

tudományosan megalapozott tételnek. A fejlődéseszme alapvető tévedése Belloc szerint az, hogy a fejlődést végtelenbe tartó folyamatként értelmezve nem veszi figyelembe: az entitásoknak stabil természetük van. Bár ezt a természetet „kifejlési" folyamat során éri el a szervezet, azonban a további változások lebomlással járnak, nem pedig fejlődéssel. „Az ember is ilyen – írta Belloc –, elért bizonyos fizikai természetet *(physis)*, de rögzített természete van. A legkorábbi leletanyag vizsgálata is bizonyítja, hogy ugyanaz a faj vagyunk, ugyanazzal az erkölcsi és fizikai természettel."[14]

Irodalom (F. Z.): H. Belloc művei (könyvek és tanulmányok): *The Liberal Tradition* (1897); *The Path to Rome* (1902); *Thoughts about Modern Thought* (1907); *The Catholic Conscience of History* (1911); *The French Revolution* (1911); *The Beginnings of the Nations* (1911); *Catholicism and History* (1911); *The Servile State* (1912); *The Economics of War* (1915); *The Distributist State* (1918); *Europe and the Faith* (1920); *The Jews* (1922); *A Catholic View of Religious America* (1924); *History of England, I–IV.* (1925–191931); *The Restoration of Property* (1933); *Science and Religion* (1934); *Parliament and Monarchy* (1934); *Characters of the Reformation* (1936); *The Crusades: the World's Debate* (1937); *Neither Capitalism nor Socialism* (1937); *An Essay on the Nature of Contemporary England* (1937); *The Wage Worker* (1938); *Usury* (1938); *The Suppressed Truth* (1938); *The Great Heresies* (1938); *The Catholic and the War* (1940); *XIV. Lajos.* Budapest, Singer és Wolfner, 1939; „Chesterton géniusza". *Magyar Kultúra,* 1936. II. 78–79; „Az igazi Morus Szent Tamás". *Magyar Kultúra,* 1938. I. 198–200; „Ahol a békét megtaláltam". *Vigilia,* 1942/5. 177–179; „Beszélgetés egy macskával". *Vigilia,* 1942/5. 179–182.

Róla: Boyd, Ian: „Hilaire Belloc. The Myth and the Man". *The Tablet,* 12. July, 2003; Cooney, Anthony: *Hilaire Belloc.* London, Third Way Movement Ltd., 1998; Coyne, Edward J.: „Mr. Belloc on Usury. Studies". *An Irish Quarterly Review,* Vol. 21. No. 82. Jun. 1932; Hamilton, Robert: *Hilaire Belloc. An Introduction to his Spirit and Work.* London, Douglas Organ, 1945; Markel, Michael H.: *Hilaire Belloc.* Boston, Twayne Publishers, 1975; McCarthy, John P.: *Hilaire Belloc.* Indianapolis, Liberty Press, 1978; McCloskey, C. John (ed.): *The Essential Belloc. A Prophet for Our Time.* Saint Benedict Press, 2010; Speaigh, Robert: *The Life of Hilaire Belloc.* Farrar, Straus & Cudahy, 1957; Stove, R. J.: „Why Belloc still Matters?". *The American Conservative,* 13. Jan. 2003; Wilhelmsen, Frederick: *Hilaire Belloc.* Sheed and Ward, 1953.

[14] I. m. 109.

Zachar Péter

HEINRICH PESCH

Heinrich Pesch SJ (Köln, 1854. szeptember 17. – Valkenburg, 1926. április 1.) jezsuita teológus, társadalomfilozófus, közgazdász, a modern katolikus társadalmi tanítás egyik legjelentősebb megújítója, a szolidarizmus tanításának megalkotója. A kispolgári családból származó Heinrich Pesch a bonni királyi gimnázium elvégzését követően előbb teológiát, majd jogot hallgatott. Egyetemi évei alatt kezdett a közgazdaságtan egyes kérdéseivel és társadalomfilozófiával is foglalkozni, mentora e területen Georg von Hertling (1843–1919), a Görres-társaság alapítója, későbbi bajor miniszterelnök, német kancellár volt.

Kezdettől a gazdasági válságok, a társadalmi igazságosság kérdései foglalkoztatták. A jogi diploma megszerzése előtt belépett a jezsuita rendbe és filozófiát tanult. Hollandiai, angliai, Rajna-menti tanulmányai során ismerkedett meg a munkásság kiszolgáltatott helyzetével, a kapitalizmus árnyoldalaival. 1892-től kezdődően a mainzi kispapi szeminárium spirituálisa lett, és az itt eltöltött 8 év alatt tanulmányozta a híres mainzi püspök, Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) hagyatékát. Saját elemzéseivel, kutatásaival kapcsolódott be a Ludwig Windthorst (1812–1891) Centrum párti politikus, Franz Hitze (1851–1921) paderborni plébános és a mönchengladbachi nagyvállalkozó, Franz Brandts (1834–1914) által alapított „Népegylet a katolikus Németországért" *(Volksverein für das katholische Deutschland)* tanácskozásaiba.

Egyre erőteljesebb közgazdasági érdeklődése okán a századfordulón a berlini egyetemen a korabeli „katedra-szocialista" Adolph Wagner (1835–1917), majd Gustav Schmoller (1838–1917) kurzusain vett részt. Eme tudással felvértezve a szélesebb közvéleménytől 1903-tól visszavonulva luxem-

burgi, később berlini rendházakban tudományos kérdéseknek igyekezett szentelni legtöbb idejét. Mindemellett papi hivatásáról és a lelkiségről sem feledkezett meg: mindegyik rendházban vállalta mind a vele együtt élők, mind a környék szegényeinek lelki gondozását és szolgálatát. Súlyos betegen 1925-ben a hollandiai Valkenburg jezsuita kollégiumába vonult vissza, ahol alig egy év múlva visszaadta lelkét teremtőjének.

Első közgazdasági, társadalmi kérdéseket boncolgató írásai a jezsuiták által kiadott *Stimmen aus Maria Laach* című folyóirat hasábjain jelentek meg. (Ebben az időben a lap szerkesztője a testvére, Tilman Pesch [1836–1899] volt.) Első átfogó, a nagy ideológiákkal és a társadalommal foglalkozó munkája *(Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung)* 1893-ban, majd 1896-ben Freiburgban jelent meg két kötetben. Az egyház társadalmi kötelezettségeit és hagyományait elemezte 1899-es szociológiai ihletettségű összefoglalója *(Die sociale Befähigung der Kirche).* Az általa kidolgozott alternatív közgazdasági iskola nézetrendszerének első tudományos igényű összegzését 1902-ben készítette el („Solidarismus". *Stimmen aus Maria Laach,* Nr. 63. 38–60, 307–324.). Majd berlini közgazdasági tanulmányai után kezdte el megírni az életműként felfogott közgazdaságtudományi tankönyvet (*Lehrbuch der Nationalökonomie,* 1905–1925), amely öt kötetben teljesen új szemléletmód alapján vázolta a társadalom, a gazdaság és a politika összefüggésrendszerét. Haláláig a munkát többször kiegészítette, a katolikus társadalmi tanítás alapján az általa német nyelvterületen megalkotott szolidarizmus alapvető összefoglaló munkájává tette.

Heinrich Pesch elsőként alkotott olyan közgazdaság-elméletet, amely összekapcsolta a katolikus emberkép társadalometikai következtetéseit a modern gazdaságtudomány törvényszerűségeivel. Munkásságára a Fribourgi Unió egyházi társadalmi tanítása, a francia szolidarizmus-előfutárok és a német történeti iskola *(Historische Schule der Nationalökonomie)* második generációja volt rendkívüli hatással. A francia posztliberális keresztény gondolat a XIX. században alakította ki a *„solidarisme"* fogalmát, mely az egyén szolidáris kötelezettségvállalásán túl etikai és szociológiai fundamentumot kívánt adni a társadalmi problémák kezelésére. Ebben olyan, Magyarországon kevésbé ismert politikai teoretikusok jártak élen, mint Juan Donoso Cortés (1809–1853), Claude Frédéric Bastiat (1801–1850), Alfred Fouillée (1838–1912) vagy Charles Gide (1847–1932). Pesch elmélyült tanulmányai révén ismerte és összegezte e gondolatok körét. A századforduló német közgazdasági gondolkodói (Schmoller, Wagner) új módszereket és válaszokat kerestek a felmerülő társadalmi-gazdasági problémákra; már szintén nem csupán az egyénből indultak ki, hanem a nemzetgazdaság egészének rendszerét tették vizsgálatuk tárgyává. A társadalomtudományi módszerek, a jog és a moralitás kérdéseinek beemelése a közgazdaságtudományba kiegészítette a liberális kapitalizmus alapelvét, és előtérbe állította a német történeti hagyományból táplálkozó paternalizmust.

Pesch számára a közgazdaságtan társadalomtudományi, antropológiai és szociális fundamentuma volt meghatározó jelentőségű. Számára a gazdaság nemcsak számszerűsített törvényszerűségek nomotetikus tana, hanem egyben emberek társadalmi interakcióinak folyamata is volt, amely a kölcsönösségen, a közös értékrenden, az egyének és a társadalom kapcsolatain és kötelezettségein alapult. Ezt foglalta keretbe a szolidarizmus tanítása. Pesch felfogásának egyik pillére volt a neotomista organikus társadalom, így elvetette mind az individualista megközelítésmódot, mely a liberalizmus gazdaságfelfogásában tükröződött, mind az ezzel szemben létrejövő kollektivista szemléletet, mely a szocializmus, majd a kommunizmus sajátja volt. Szerinte az elődök legnagyobb hibája abban rejlett, hogy absztrakt elveket igyekeztek dogmává alakítani, és a belőlük levont következtetéseket valóságként elfogadni. A társadalmi létet naturalista-biológiai szemlélettel kezelték: véleményük szerint a gazdasági törvényszerűségek állandó, az etikai normáktól független karakterrel rendelkeztek. Így az ember tevékenységét irányító morális normává a hasznot emelték.

A modern gazdasági rendszerben az ember a tőke szolgájává vált, míg a tőke a gazdasági élet urává változott. Az embert ez az individualista, haszonelvű megközelítés csak eszközként és a nyereség előállításának szerszámaként, míg munkáját áruként értelmezte. Ezzel szemben Pesch meggyőződése, hogy a legnagyobb érték és a gazdasági tevékenység célja nem a tőke, hanem éppenséggel az emberi szubjektum. Így az individualizmussal és a kollektivizmussal szemben a keresztény erkölcs és a hit tanítása alapján olyan társadalmi rendszert kell megvalósítani, amely érvényre tudja juttatni az emberek közötti szolidáris kapcsolatokat; ezek a kapcsolatok olyan természetes közösségekben nyilvánulnak meg, mint a család és az állam. Emellett a rendszernek biztosítania kell a közösségi szellem által erőssé váló, de jogilag is megalapozott, az adott történelmi szükségekhez igazított, kooperatív, képviseleti és korporatív törekvéseket az állam és a hivatás minél szélesebb kiteljesedésére.

A társadalom morális egységet alkotó egészébe kell szervesen integrálni az egyéneket. Míg a liberalizmus és az individualizmus a szabadságfogalmat, a marxizmus és szocializmus az egyenlőségfogalmat állította tanítása középpontjába, addig a szolidarizmus az egységet, az egymás iránti elköteleződést, szolidaritást helyezi fókuszába. Ennek megfelelő keretét adja a szubszidiaritás: ez nem individualista elv, sokkal inkább a szociális közösség alapelve; középpontja nem az ember a maga magányában, nem az individuum, hanem az emberi személy a társadalom szövetében, az ember a maga nyitottságával és kapcsolataival embertársai körében. A szubszidiaritás alapvetően feltételezi a tagolt társadalmi rendszert, melynek keretében megvalósulhat a szociális kooperáció. A *„subsidium"* nemcsak a beavatkozás tilalmát tartalmazza bizonyos feltételek közepette, hanem egyben a „segély, az önsegély" gondolatát is.

Pesch megközelítésmódja ezzel egyszerre tradicionalista, konzervatív gyökerekből fakadó és modern. Magától értetődő volt számára, hogy érvelésében a katolikus filozófia skolasztikus-ontológiai gyökereihez és a katolikus természetjoghoz nyúljon vissza. A tradicionalista felfogásban a felebaráti szeretet és a másik emberi lény megbecsülése alapértéke az egyház tanításának. Emellett az egyház tanítása a társadalmi kérdésekkel főleg morális és részben jogi álláspontok alapján foglalkozott. Pesch megközelítését ezekhez képest ugyanakkor modernnek is tekinthetjük, ugyanis a forradalmak korának három hívószava közül *(liberté, egalité, fraternité)* egyet magáénak vallott, azt be tudta illeszteni saját, immár tudományos igényű koncepciójába. Példaértékű, hogy mindennek során sikerült elkerülnie mind az extrém modernizmus, mind a befelé forduló katolikus integralizmus csapdáját.

Pesch közgazdasági elméletében a tulajdon nem maga a cél, hanem mindösszesen eszköz az emberi célok, a mindennapi szükségletek kielégítésére. A társadalom szociális jellege abban lesz nyilvánvaló, hogy az isteni gondviselés a javakat az egész emberiség számára teremtette meg, és ezáltal a vagyon csak embertársaink közreműködésével szerezhető meg. Ebből azonban Pesch számára következik az egyház szociális tanításának egyik kulcsmozzanata: a magántulajdon két jellemvonása, személyes és szociális oldala. A törvényes igazság feladata őrködni afölött, hogy a magántulajdon ne veszítse el szociális jellegét, és – a közjó alapelveit szem előtt tartva – megfelelően használják fel. Ebben az ellenőrzésben és érdekkiegyenlítésben látja Pesch a hivatásszervezetek helyét. Fő érve a rendi szerkezetű állam mellett az, hogy a család és az államszervezet elsődleges közösségei mellett az ember számára szükség van további társadalmi csoportosulások létrehozására is saját kiteljesedéséhez. Az így létrejövő rendek révén bizonyos társadalmi funkciók teljesülnek.

Összhangban a pápai tanítással rámutat, hogy munka és tőke egymásra utalt a gazdasági folyamatokban, tulajdonosok és munkások egész életük és teljesítményük tekintetében egymástól függenek. A szolidarizmus alapkövetelménye az, hogy közöttük ne álljon fenn hatalmas, feloldhatatlan konfliktus, ezért a keresztény felebaráti szeretet erkölcsi posztulátumát a gazdasági életre is kiterjesztette. A párbeszédfolyamatokból és a rendi együttműködésből fakad számára a gazdasági problémákat feloldani képes igazságos bér fogalma. Ez vezethet el a közjóhoz és a köz érdekében való szolgálathoz. Elképzelése szerint a szolidaritás a tudatos, szabad emberi cselekvés etikai következményeként alakul ki, és így a valós társadalmi béke csak önkéntes alapon, állami kényszerintézkedések nélkül érhető el, ezért az állami ellenőrzést az autonóm hivatásrendi szervezetek fölött elutasította. Mindennek nyomán Pesch a katolikus gondolkodók közül elsőként határozta meg a szubszidiaritás mibenlétét: az állam csak kiegészítő szerepet játszhat, ott kell a törvényi keretek szabályozásán túl aktívan az egyének és közösségek

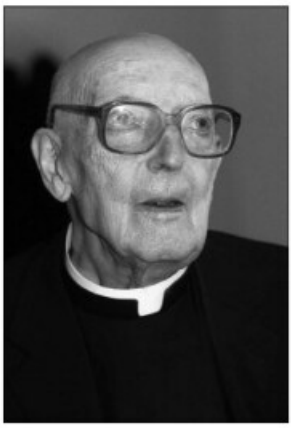
érdekében fellépni, ahol az egyének és kis csoportjaik rászorulnak segítségére. Alapesetben az, amit az egyének, a családok és a kisközösségek el tudnak végezni, nem lehet az állam hatásköre.

Heinrich Pesch tanítványa és egy időben munkatársa volt a jezsuita közgazdasági iskola következő generációjának meghatározó alakja, Gustav Gundlach SJ (1892–1963), valamint Franz H. Mueller (1900–1994) katolikus etikaprofesszor, és tanítása komoly hatást gyakorolt Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991) munkásságára is. Pesch szolidarizmusa tanítványai révén alapvetően hatott XI. Pius pápa *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikájára, majd jelentős hozzájárulás volt a német szociális piacgazdaság kialakításához. Az utókor is nagyra értékelte Heinrich Pesch korszakalkotó munkásságát. Kölnben és Mannheimben utcát neveztek el róla. A speyeri egyházmegye saját katolikus felnőttképzési akadémiájának névadójául választotta: az 1956-ban Mannheimben alapított intézmény 1973 óta Ludwigshafenben működik Heinrich-Pesch-Haus néven. A német katolikus tudományos diákegyesületek szövetsége, az UNITAS 1982-ben díjat nevezett el róla a katolikus társadalmi tanítás megvalósítása és formálása, a társadalomtudományok művelése terén nyújtott kimagasló érdemekért. A díjat többek között Pesch egykori tanítványa, Dr. Franz Hermann Mueller (1900–1994) társadalomtudós, Dr. Anton Rauscher SJ (1928–) filozófia- és etikaprofesszor, Pesch munkásságának egyik feldolgozója, illetve Norbert Blüm kereszténydemokrata politikus, Helmut Kohl kormányainak (1982–1998) munka- és szociális ügyekért felelős minisztere is megkapta.

A Heinrich Pesch által kidolgozott szolidarizmus hidat képez XIII. Leó *Rerum novarum* és XI. Pius *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikáinak tanítása között. Már nem a manchesteri kapitalizmus egész rendszerét támadta, hanem annak túlkapásait, társadalmi visszásságait igyekezett kiigazítani. A modern gazdaság alapját jelentő Smith-féle berendezkedést új szolidáris alapokra kívánta helyezni: az ember nem izolált egyed, hanem társadalmi lényként közösségben létezik; a család helyreállítása adhatja meg a modern társadalmi közeg alapjait, melyet az individualista kapitalizmus rombolt le; az állam mindenkiért és a közjó eléréséért, a szubszidiaritás jegyében működik; a magántulajdon társadalmi kötelezettségekkel is jár, a magántulajdon birtoklása nem azonos annak használatával. Pesch a szolidarizmussal olyan erényetikai gazdaságelméletet és szociális rendszert alkotott, amely mind az egyes emberek egymás közötti, mind a család és az állam természetes közösségei közötti szolidáris kapcsolatot erősíteni kívánta a közjó és a társadalmi felelősségvállalás érdekében. Ezzel kialakult a keresztény közgazdaságtan egyik legjelentősebb XX. századi irányzata, amely különösen a két világháború között fejlődött, és hatást gyakorolt a világháború utáni szociális piacgazdaság kialakulására is.

Irodalom: Bayertz, Kurt: *Solidarity.* (Philosophical studies in contemporary culture.) Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999; Briefs, Goetz: „Pesch

and His Contemporaries: Nationalökonomie vs. Contemporary Economic Theories". *Social Order,* April 1951. 153–160; Budde, Heinz: *Handbuch der christlich-sozialen Bewegung.* Recklinghausen, Paulus Verlag, 1967; Dirsch, Felix: *Solidarismus und Sozialethik. Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung des katholischen Sozialphilosophie.* Berlin, LIT Verlag, 2006; Giers, Joachim: Wesen und Wandel des organischen Denkens in der katholischen Soziallehre. In *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften (JSCW), 1966–1967.* Nr. 7–8; Große Kracht, Hermann-Josef – Karcher, Tobias SJ – Spieß, Christian (Hrsg.): *Das System des Solidarismus – Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ.* Berlin, LIT Verlag, 2007; Kreyssig, Gerhard: *Der Solidarismus als sozialwissenschaftliches Prinzip in der Formulierung durch Heinrich Pesch.* Diss. Universität Leipzig, 1925; Lechtape, Heinrich: *Der christliche Sozialismus, die Wirtschaftsverfassung der Zukunft nach Heinrich Pesch.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1919; Mazurek, Franciszek Janusz: Die Konzeption des gesellschaftlichen Solidarismus nach Heinrich Pesch. In *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 1980.* Nr. 21. 73–98; Mulcahy, Richard E.: *The Economics of Heinrich Pesch.* New York, Henry Holt and Co., 1952; Mulcahy, Richard E.: „The Welfare Economics of Heinrich Pesch. S.J.". *The Quarterly Journal of Economics,* 1949. Vol. 63, Issue 3. 342–360; Rauscher, Anton (red.): *Selbstinteresse und Gemeinwohl. Beiträge zur Ordnung der Wirtschaftsgesellschaft.* (Soziale Orientierung, Bd. 5.) Berlin, Duncker & Humblot, 1985; Ederer, Rupert J. (ed. and transl.): *Heinrich Pesch on Solidarist Economics: Excerpts from the Lehrbuch der Nationalökonomie.* Lanham, Maryland, University Press of America, 1998; Zachar Péter Krisztián: *Gazdasági válságok, társadalmi feszültségek, modern válaszkísérletek Európában a két világháború között.* Budapest, L'Harmattan, 2015; V. L.: „Pesch, Heinrich: Lehrbuch der Nationalökonomie. V. Band". *Magyar Kultúra,* 1925. 570–571.



Zachar Péter

OSWALD VON NELL-BREUNING

Oswald von Nell-Breuning SJ, eredeti nevén Johann Peter Franz Maria Oswald von Nell (Trier, 1890. március 8. – Frankfurt am Main, 1991. augusztus 21.) német nemesi családból származó jezsuita teológus, közgazdász, társadalometikus, a katolikus társadalmi tanítás egyik legjelentősebb XX. századi apostola. Érettségi vizsgáját követően matematikai, valamint elméleti fizikai tanulmányokat folytatott, majd Innsbruckban filozófiát és teológiát hallgatott, illetve autodidakta módon a közgazdaságtant tanulmányozta. 1911-ben lett a jezsuita rend tagja, 1921-ben szentelték pappá, ünnepélyes rendi fogadalomtételére 1926. február 2-án került sor. Az első világháború idején a holland Valkenburg rendi iskolájában filozófiát hallgatott, majd Verdun közelében teljesített szolgálatot a máltaiak tábori ispotályában.

A háború után németországi doktori tanulmányai során ismerkedett meg a szintén jezsuita Heinrich Pesch gondolatrendszerével, az általa kidolgozott szolidarizmus filozófiájával. Noha Pesch gondolatai alapvető hatást gyakoroltak Von Nell-Breuning szellemi fejlődésére, kettejük között közvetlen munkakapcsolat nem jött létre, a generációs szakadék túl jelentősnek mutatkozott. Így a gazdasági kérdésekkel, tőzsdei ügyletek morális oldalával foglalkozó disszertációja során Carl Joseph Mausbach (1861–1931) morálteológus, a münsteri egyetem szociálpolitikával foglalkozó professzora, korábbi Centrum párti politikus irányította munkáját. Sikeres doktori védését követően a frankfurti Sankt Georgen Filozófiai és Teológiai Főiskolán kezdett el etikát, morálteológiát valamint társadalomtudományi ismereteket oktatni.

Tagja lett az úgynevezett Königswinteri Körnek, mely Johannes Joseph van der Velden aacheni püspök kezdeményezésére gyűjtötte egybe a társa-

dalmi reform megvalósításán fáradozó keresztény-konzervatív gondolkodókat. A Bonn melletti, Rajna-parti kisvárosban összejáró kör tagjai közé tartozott többek között Theodor Brauer (1880–1942) etikaprofesszor, a katolikus munkásegyletek egyik jelentős képviselője, Paul Jostock (1895–1965) német statisztikus, társadalomtudós, Götz Briefs (1889–1974) katolikus közgazdász, társadalomfilozófus, Franz H. Mueller (1900–1994) katolikus etikaprofesszor, valamint a jezsuita szociológus és társadalomfilozófus Gustav Gundlach (1892–1963). A vitakör tudósai elsősorban a társadalmi átalakulás, valamint a Pesch által kidolgozott szolidarizmus megvalósításának lehetőségeiről, és ezzel összefüggésben a szélsőséges ideológiák, így az utilitarista és individualista liberalizmus, a kollektivista bolsevik szocializmus és a nemzetiszocializmus elkerülésének útjairól gondolkodtak.

Az általuk felvetett és javaslatként megfogalmazott elképzelések jelentős része utat talált XI. Pius pápa *Quadragesimo anno* kezdetű szociális enciklikájába. Különösen mert a pápa egyik közvetlen tanácsadója, a Societas Jesu akkori generálisa, Wladimir Ledóchowski (1866–1942) felkérésére Oswald von Nell-Breuning is bekapcsolódott az előkészítés alatt álló pápai társadalmi tanítás megfogalmazásába. Az enciklika megjelenését követően vezéralakjává vált a társadalmi-politikai átalakítást sürgető publicisztikának, elkötelezett módon hirdette az általa is felvázolt neotomista gyökérzetű, szubszidiaritáson alapuló társadalomszervezés hivatásrendi gondolatát, a munka és a tulajdon egyenrangúságát, a tulajdon társadalmi felelősségének elvét és a piacgazdaság megregulázását.

A hatalomra jutó nemzetiszocialista diktatúra során Gustav Gundlachhal és több rendtársával folyamatos megfigyelés alá került, művei nem jelenhettek meg. Többször letartóztatták, a Gestapo emberei naphosszat kínzásoknak tették ki, végül 1944-ben a jezsuita rendet illető pénzügyi vádakkal kirakatper keretében „valutavétségek" miatt három év fegyházbüntetésre ítélték. Egészségi állapota miatt a büntetés letöltését nem kellett megkezdenie, majd 1945 után perújrafelvétel során felmentették a vádak alól, és a rá kirótt tetemes pénzbüntetést is törölték, közügyektől való eltiltását megsemmisítették. Így visszatérhetett a katedrára: a jezsuita főiskola mellett a frankfurti Goethe Egyetem gazdaság- és társadalometika-, majd 1956-tól gazdaságfilozófia-professzora lett. Az újraalapítás során oktatóként csatlakozott a Franz Josef Furtwängler német szociáldemokrata politikus és szakszervezeti vezető által felállított Munkavállalók Akadémiájához (Akademie der Arbeit).

Oktatáson és több száz publikáción túlmutató politikai-közéleti szerepvállalásának állomásait 1945 után még felsorolni is nehéz. A lassan formálódó modern német állam alapítói – legyen szó Konrad Adenauer, Ludwig Erhard kereszténydemokrata politikusokról vagy épp az új német szociáldemokráciát létrehozó Kurt Schumacherről – mindvégig számítottak Oswald von Nell-Breuning tanácsaira és a hivatásrendiség szellemiségét új érdekkiegyenlítésen alapuló, társadalmi békét ígérő, megzabo-

lázott piacgazdasági modellben továbbvivő javaslataira. 1948-tól egészen 1965-ig tagja volt az új német gazdasági minisztérium mellett működő Tudományos Tanácsadó Testületnek (Wissenschaftlicher Beirat), majd a Városépítési és Lakhatási Ügyek Minisztériuma (Bundesministerium für Städtebau und Wohnungswesen) mellett működő tudományos tanács igazgatóhelyettese (1950–1959), végül a Család- és Ifjúságügyi Minisztérium (Bundesministeriums für Familien- und Jugendfragen) tudományos tanácsadó testületének tagja volt. Emellett felkérést kapott a Német Szakszervezeti Szövetség Gazdaságtudományi Intézetébe, melyben 1959-től haláláig vállalt szerepet, és szintén tanácsadója volt a munkavállalói részvétel elősegítésére létrehozott Stiftung Mitbestimmung kuratóriumának. Egyik alapítója a Katolikus Vállalkozók Szövetségének (Bund Katholischer Unternehmer).

A politikai szerepvállalás ellenére sem hanyagolta papi hivatását, és az egyházi ügyeket sem. Számos alkalommal nyilvánított véleményt az egyház társadalmi szerepvállalásával, a munkásság pasztorációs kérdéseivel kapcsolatban. Így résztvevője volt az 1971 és 1975 között Würzburgban megtartott német püspöki zsinatnak is. Az utólagos értékelések szerint a zsinat által elfogadott *Egyház és munkásság* határozat megszövegezésében oroszlánrészt vállalt. Élete végéig aktív volt, saját történelmi szerepére is reflektáló módon foglalkozott az egyház társadalmi tanításából fakadó gazdasági-politikai imperatívuszokkal. 101 évesen rendtársai körében adta vissza lelkét teremtőjének.

Von Nell-Breuning nyomtatásban megjelentetett publikációinak száma a különböző források alapján 1800 és 2000 írásmű közé tehető. A két világháború között munkássága elsősorban közgazdasági témákra összpontosult. Részt vett a katolikus Görres-társaság által kiadott államtudományi lexikon több szócikkének megírásában, majd disszertációjában a pénz- és tőkepiaci folyamatok vizsgálatát, az igazságos részvény- és pénzügyi rendszer megteremtésének kérdéseit helyezte előtérbe épp a nagy gazdasági világválság kirobbanása előtt (*Grundzüge der Börsenmoral.* Freiburg, 1928). Ezt követően legjelentősebb hozzájárulása a katolikus társadalmi tanítás kibontása és magyarázata lett: egyfelől szerepet vállalt XI. Pius pápa *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikájának megfogalmazásában, majd annak részletes ismertetését és feldolgozását adta *Die soziale Enzyklika – Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung* című művében (1932). Ugyancsak ő állította össze a kérdéskör kiskátéját (*Sozialer Katechismus – Aufriß einer katholischen Gesellschaftslehre,* 1934). A téma történeti kontextusba helyezését és egyben a modern viszonyokra való alkalmazhatóságát a második világháborút követően is rendszeresen felvetette és megkövetelte. Előbb Hermann Sacher társszerzőségével általános leírást adott az egyház társadalmi tanításáról (*Zur christlichen Gesellschaftslehre,* 1947), majd újra és újra összefoglalta a témakör aktuális vetületeit (*Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente,* 1983). 40 évvel a *Quad-*

ragesimo anno enciklika megjelenése után igyekezett önkritikus módon számot vetni az elért eredményekkel. *Wie sozial ist die Kirche?* című kötete (1972) nemcsak az enciklika történeti létrejöttébe enged betekintést, hanem egyben az azóta elért eredményeket és a kimutatható hibákat is próbálta feltárni. Ennek jegyében igyekezett újragondolni a liberalizmushoz fűződő viszonyt, túllépve az újskolasztika és a neotomizmus megközelítésein új tudományos eszközök bevonásával és új kérdések felvetésével. Ennek jegyében elvárta az egyháztól is, hogy a modern közgazdasági elméletekkel szálljon harcba, különösen egy kidolgozandó erényetikai gazdasági megközelítés alapján. Modernkori írásainak jelentős része a munkásság kérdéskörére (*Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, 1968), a munkavállalók döntéshozatalba való bevonására (*Mitbestimmung. Theorie und Praxis der Gewerkschaften*, 1969) és a társadalmi felelősségvállalás kérdéseire (*Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, 1985; *Unsere Verantwortung. Für eine solidarische Gesellschaft*, 1987) koncentrált.

A két világháború közötti időszakban tanítása elsősorban a Heinrich Pesch által kidolgozott szolidarizmus tanainak továbbfejlesztésére koncentrált. Ebben az egyház társadalmi tanítását is tovább pontosította. Az organikus, neotomista társadalomszemlélet, az ember társas lényként való értelmezése alapján önkéntes, egyenjogú kapcsolatokból kinövő hivatásrendi önkormányzati szervezetek létrehozását javasolta, melyek a szolidáris társadalom alapegységeivé válhatnak, leküzdhetik az individualista szemléletmódot, és felválthatják az osztálytársadalom rémképét. A szubszidiaritás alapján ezek önmaguk dönthetnek a legfontosabb (akár politikai) kérdésekről, így az állam csak azokat a feladatokat látja majd el, amelyek ellátására a polgárok hivatásrendi közösségei nem képesek. Nem az egész államfelépítmény újrarendezését kívánta elérni, hanem a szociális partnerek és a társadalom alkotóelemei közötti kapcsolatok újragondolását. Ezzel alapvetően elhatárolta saját koncepcióját a fasiszta korporatív államtól, és egyben az Othmar Spann által hirdetett univerzalizmus autoriter tanításától is.

Ebből fakadóan az egyház társadalmi tanításának elemeit beilleszthetőnek tartotta a világháborút követő szekuláris, új demokratikus struktúrákba. A kirajzolódó szociális piacgazdaságot és a szervezett társadalmi-gazdasági érdekegyeztetés (neokorporatív) mintáit a szolidaritás és a szubszidiaritás egyik megvalósulási lehetőségeként értelmezte. Az azonos súlyú munkaadói és munkavállalói érdekképviseletek teremthetnek a munkásság számára egyenjogú lehetőséget a gazdasági-szociális kérdések alakítására, a megkívánt megegyezéses alkufolyamatokra. Ezért nyilváníthatta ki 1963-ban egy augsburgi találkozón Alexander Rüstow, Wilhelm Röpke és Gustav Gundlach közreműködésével egy Ludwig Erhardnak közösen írt feljegyzésben, hogy az adott körülmények közepette Németországban a katolikus társadalmi tanítás alapelveinek leginkább a szociális piacgazdaság felel meg. A társadalmi érdekkiegyenlítés konkordanciára épülő modelljét hirdette.

Von Nell-Breuning a modern egyházi társadalmi tanítás egyik legjelentősebb összegzője és továbbfejlesztője volt. A különböző korszakokban kifejtett tudományos, elméleti munkássága mellett folyamatosan igyekezett tanításait a gyakorlatba is átültetni, különösen 1945 után rendszeres kapcsolatban volt a politikai döntéshozókkal, munkásszervezetekkel. A német szociális piacgazdasági modell, a szövetségi állam szubszidiaritáselve, illetve a munkavállalók bevonása a gyári döntéshozatalba *(Mitbestimmung)* Von Nell-Breuning tanításai és javaslatai alapján is nyerte el végső formáját. Elkötelezett, gyakran vitákat kiváltó és még többször kiegyezést és megbékélést hozó szerepvállalása nyomán számos díjban és elismerésben részesült. Így még életében Trier és Frankfurt díszpolgára, több egyetem (Innsbruck, Frankfurt, Münster, Trier, Tokió) díszdoktora lett.

Életének főbb helyszínein közterületeket neveztek el róla, valamint több intézmény is nevét viseli. Kitüntetései között szerepel a Bajor Katolikus Akadémia Romano Guardini-díja, a frankfurti Goethe-emlékplakett, Hessen tartomány Wilhelm Leuschner-emlékérme, a Német Püspöki Konferencia Bonifatius Aranyplakettje vagy a Német Szakszervezeti Szövetség által adományozott Hans Böckler-díj. Századik születésnapján elnyerte a német állam által adományozható legmagasabb kitüntetést, a Német Szövetségi Köztársaság Érdemrendjének Nagykeresztjét. 2003-ban szülővárosa munkásságának emléket állító és a szellemi örökségét ápoló személyek és intézmények kitüntetésére megalapította az Oswald von Nell-Breuning-díjat. Tanítványai közül legismertebb az utolsó napjaiban is vele kapcsolatot tartó Norbert Blüm kereszténydemokrata politikus, Helmut Kohl kormányainak (1982–1998) munka- és szociális ügyekért felelős minisztere.

Oswald von Nell-Breuning az egyház társadalmi tanításának elterjesztésében és továbbfejlesztésében megkerülhetetlen szerepet játszott. Munkássága a gazdaságelméleti kérdésektől az államszervezés kérdésein át a gyakorlati társadalom- és munkaerőpolitikai kérdésekig számos témakört felölelt. Tanításában a kapitalista gazdasági világ humanizálására tett gyakorlati gazdaságetikai kísérletet láthatunk, mely az osztályharc felszámolását a szociális békével kívánta elérni. Két korszakban, a weimari köztársaság, majd a modern szövetségi német állam korában is hatást tudott gyakorolni a szociálpolitika fejlődésére. Ehhez elméleti koncepciójában a szolidarizmus tanítása alapján a 30-as években a hivatásrendiség struktúráját vélte megfelelő keretnek, majd a modern demokratikus állam és a szociális piacgazdaság ordoliberális alapokon nyugvó, neokorporatív berendezkedését igyekezett felhasználni, miközben mindvégig a személyes méltóságot, a tőke és a munka egyenjogúságát, a vagyon társadalmi felelősségét, a szubszidiaritást és a szolidaritást hangsúlyozta. Szellemi nagyságát mutatja, hogy nem vált a múltba révedő keresztény-konzervatív álomvilág foglyává, hanem a változó körülmények közepette lépést tudott tartani az egyház változása-

ival is, és minden korban hitelesen tudta képviselni a szolidarizmus iskolájának alapvető követeléseit a mindenkori politikával szemben.

Irodalom: Achinger, Hans – Preller, Ludwig – Wallraff, Hermann Josef (Hrsg.): *Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald v. Nell-Breuning zu seinem 75. Geburtstag.* Mannheim, Pesch-Haus Verlag, 1965; Arnold, Johannes (Hrsg.): *Oswald von Nell-Breuning. Anekdoten – Erinnerungen – Originaltexte.* Trier, Paulinus, 2007; Emunds, Bernhard – Hockerts, Hans-Günter (Hrsg.): *Den Kapitalismus bändigen. Oswald von Nell-Breunings Impulse für die Sozialpolitik.* Paderborn, Schöningh, 2015; Fel, Stanisław: *Oswalda von Nell-Breuninga koncepcja ładu społeczno-gospodarczego.* Lublin, Wydawn, 2007; Grein, Eberhard: *Ways into a new social market economy. Analytical approaches for the democratically legitimized states in Central and Eastern Europe with special reference to the work of Oswald von Nell-Breuning.* Frankfurt–Berlin, Lang, 2004; Grein, Eberhard: *Für die soziale Marktwirtschaft. Oswald von Nell-Breuning – Reformer und Jesuit.* Sankt Ottilien, EOS, 2011; Hengsbach, Friedhelm – Möhring-Hesse, Matthias – Schroeder, Wolfgang: *Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ.* Köln, Ketteler, 1990; Hengsbach, Friedhelm – Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.): *Oswald von Nell-Breuning SJ. Sachdienliche Hinweise. Verzeichnis sämtlicher Schriften.* (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik, Bd. 7.) Münster–Hamburg–London, 2005; Kemény Gábor: *Katolikus közgazdasági gondolkodás a XX. század első felében, különös tekintettel Oswald von Nell-Breuning S. J. gondolataira.* Diss. PPKE BTK, 2010; Klein, Heribert (Hrsg.): *Oswald von Nell-Breuning – unbeugsam für den Menschen. Lebensbild, Begegnungen, ausgewählte Texte.* Freiburg, Herder, 1989; Schasching, Johannes: *Zeitgerecht – zeitbedingt: Nell-Breuning und die Sozialenzyklika Quadragesimo anno nach dem Vatikanischen Geheimarchiv.* (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung. Sonderband.) Bornheim, Ketteler, 1994; Zachar Péter Krisztián: *Gazdasági válságok, társadalmi feszültségek, modern válaszkísérletek Európában a két világháború között.* Budapest, L'Harmattan, 2015.

Strausz Péter

JOHANNES MESSNER

Johannes Messner (Schwaz, 1891. február 16. – Bécs, 1984. február 12.) közgazdász, teológus és jogtudós, aki fontos szerepet játszott a modern katolikus társadalmi tanítás elméleti hátterének kidolgozásában. Egyszerű munkáscsaládból származott: édesapja, Jakob Messner bányász volt, édesanyja, a három gyermeket felnevelő Maria Speckbacher állami dohánygyárban dolgozott. A mélyre nyúló katolikus gyökerekkel rendelkező Tirolban élő család szociális és kulturális háttere fontos hatást gyakorolt Messner későbbi látásmódjára. Schwazban töltött elemi iskolai évei után az akkor még az Osztrák–Magyar Monarchiához tartozó Brixenben (ma: Bressanone, Olaszország) található Vinzentinum humángimnáziumban folytatta tanulmányait, melyek során különösen a latin és a matematika iránt tanúsított nagy érdeklődést, és ebben az időben érzett először hivatást a papságra is. 1910 és 1914 között az ugyancsak brixeni katolikus teológiai főiskola hallgatója volt, itt is szentelték pappá 1914. június 29-én. Ezt követően Udernsben, Imstben, Reutteben és Innsbruckban végzett lelkipásztori szolgálatot. A későbbi salzburgi érsek, Sigismund Waitz (1864–1941) ösztönzésére középiskolai és szemináriumi évei során kezdett el a szociális kérdés egyes aspektusaival foglalkozni. Korán felismerte, hogy e problémák megoldásához szükség van a társadalmi etika modern társadalomtudományok eredményeire támaszkodó megújítására. Ebben az időben jelentek meg első írásai is. További tanulmányait és tudományos vizsgálódásait segítendő, püspöke 1919-ben mentesítette az egyházmegyei szolgálat alól, így 1922-ben Innsbruckban jogi, majd 1924-ben Münchenben közgazdasági doktorátust szerzett. A bajor főváros egyetemén olyan professzoroktól hallgatott előadást, mint a közgazdász Adolf Weber (1876–1963) és Otto von Zwiedineck-Südenhorst (1871–

1957), a gazdaságtörténész Jakob Strieder (1877–1936), a nagy hatású szociológus-közgazdász Max Weber (1864–1920), valamint a filozófus Max Scheler (1874–1928). 1925 és 1938 között a *Das Neue Reich (Új Birodalom)* című kulturális, politikai és közgazdasági hetilap főszerkesztője és társkiadója volt. 1926-tól az egyik legpatinásabb tudományos szervezet, a Görres-társaság közgazdasági tagozatának másodelnöke, a társaság által kiadott *Staatslexikon (Államlexikon)* 5. kiadásához számos központi szócikket írt. 1927-ben habilitált a salzburgi egyetem teológiai karán, dolgozata az új szemléletű közgazdaságtudomány szerepét boncolgatta a kor fontos kérdéseinek megoldásában. A Bécsi Egyetem 1935-ben kérte fel, hogy magántanárként tartson előadásokat etikáról és társadalomtudományokról. Messner tanácsadóként kapcsolatban állt Engelbert Dollfuß (1892–1934) osztrák kancellárral, majd az ő halálát követően utódával, Kurt Schuschniggal (1897–1977), utóbbi kérésére elvállalta a *Monatschrift für Kultur und Politik (Kulturális és Politikai Havi Füzetek)* szerkesztését is. Az 1938-as *Anschluß* után a nemzetiszocialista rezsim elvette tőle professzorátusát. Messner a fokozódó nyomás elől Svájcon keresztül Nagy-Britanniába menekült, ahol Birminghamben folytatta munkáját. A háborút követően itt jelent meg angol nyelvű összefoglaló műve *Social Ethics (Társadalometika)* címmel. 1949-től újra Bécsben oktatott, de minden évben több hónapot töltött Birminghamben kutatással és írással. Az 1950-es években két világháború közötti munkáinak újrakiadása mellett több új kötete is napvilágot látott. 1962-ben kapta meg a *professor emeritus* címet. Tudományos és oktatói munkássága elismeréseként 1968-ban az osztrák tudományos és kulturális érdemkeresztet, 1972-ben Bécs város díszgyűrűjét adományozták számára, majd 1976-ban a salzburgi egyetem tiszteletbeli professzorának választották. Johannes Messner 1984-ben hunyt el Bécsben, temetésére szülőfalujában, Schwazban került sor.

Több száz cikket, tanulmányt és esszét írt, emellett tucatnyi önálló kötet és egyéb munka került ki tolla alól. Legelső nagy összefoglaló műve, az először 1934-ben (de még az osztrák Ständestaat létrehozását eredményező alkotmánymódosítás előtt) napvilágot látó, majd többször átdolgozott és újra kiadott *Die Soziale Frage (A szociális kérdés)* átfogó társadalomkritikai elemzést nyújt az olvasó számára, bemutatva a kapitalizmus és a szocializmus árnyoldalait. A szerző munkájában emellett hangsúlyozza a keresztény társadalmi reformelképzelések jelentőségét is a szociális kérdés megoldásában. Messner több műve foglalkozott az osztrák hivatásrendi állammal, és annak első vezetője, Dollfuß személyiségével és szerepével is, ezek az írások azonban számos kritikai észrevételt is tartalmaztak. 1936-ban jelent meg főművének tekinthető munkája, a *Die berufsständische Ordnung*, mely a hivatásrendiség legfontosabb kérdéseit járta körül. 1949-es *Social Ethics* című kötetében társadalomelméleti gondolatait összegezte angol nyelven. Az 1950-es években megjelent fontos művei, a *Kulturethik (Kultúretika)* és az *Ethik (Etika)*, nem annyira az emberi együttélés szabályozását, mint inkább

a gazdasági élet alanyát és tárgyát egyszerre jelentő embert magát állították középpontba.

Messner rendiséggel kapcsolatos eszmerendszere ezer szállal kötődik a katolikus egyház szociális tanításához, és sok tekintetben közel áll Heinrich Pesch (1854–1926), Oswald von Nell-Breuning (1890–1991), valamint Gustav Gundlach (1892–1963) tanításához. Nézeteinek kifejtésére első alkalommal akkor nyílt lehetősége, amikor meghatározó szerepet játszott a Sigismund Waitz későbbi salzburgi érsek által 1925-ben kibocsátott, a szociális kérdésről szóló adventi pásztorlevél összeállításában. A dokumentum bírálta a gazdasági liberalizmus pénz- és haszonközpontú kapitalizmusát és a kommunista bolsevizmust egyaránt. A pásztorlevél kapitalizmuskritikája azonban nem jelentette a piacgazdaság alapelveinek tagadását, ugyanakkor alternatívát kívánt nyújtani a gazdaság és a társadalom megszervezése tekintetében. A szövegben tetten érhető a rendiség gondolata, a különböző rendeket „társadalmi csoportokként" értelmezve. A *Quadragesimo anno* előfutáraként is értelmezhető a pásztorlevél azon megállapítása, miszerint a gazdaság és az egész társadalom közös érdeke, hogy az igazságosság elvéből fakadó kötelezettségeiket a munkaadók és a munkavállalók is teljesítsék, és együttműködésükből valós, a keresztény szolidaritást megvalósító munkaközösség jöjjön létre. Ebből is fakadóan megközelítése nem kapitalizmusellenes és nem „harmadik utas megoldást" kínál.

Messner mindig hangsúlyozta, hogy a keresztény szociális reform nem ír elő automatikusan új társadalmi-gazdasági berendezkedést, hanem csak meghatározza azokat az alapvető erkölcsi normákat, melyeknek minden gazdasági rendszerben érvényesülniük kellene. Ezek a normák a legkönnyebben a rendi piacgazdaság keretei között valósíthatók meg. Véleménye szerint a rendek legfontosabb ismérve az, hogy kereteiken belül a foglalkozási csoportok együttműködnek. Nem volt idealista: nem feltételezte, hogy egy régi-új szellemmel átitatott szisztémában az ellentétek azonnal, maguktól megszűnnek, abban viszont hitt, hogy e feszültségek éppen a rendi keret közösségi normái révén békésen rendezhetők. Rendszerében az államot az egyes összetartozó hivatásokat magukban foglaló rendek (például a mezőgazdaságban, az iparban és a kereskedelemben működőket összefogó gazdasági élet rendje) alkotják, és minden tevékenység, amely a társadalom szellemi vagy gazdasági igényeit elégíti ki, önálló hivatást képez. Mindez nem jelenti viszont azt, hogy az egyén teljesen feloldódik a rendi közösségben, sőt az is fontos, hogy az új szisztéma alulról szerveződve valósuljon meg. A rendi modell ezáltal szabadság és kötöttség egyensúlyát tudja eredményezni, ahol a közjó és a szabadság egyenlő mértékben érvényesül.

Kortársaihoz hasonlóan Messnert is foglalkoztatta a „munkásság megváltásának", illetve a „proletárság felszámolásának" kérdése. Ő mindezt a munkásság rendi keretek között történő döntéshozóvá – és ezáltal felelőssé – tételével, a munkaadó és munkavállaló közötti „paritás" megterem-

tésével kívánta véghezvinni. Ennek révén a munkás is a társadalom teljes jogú tagjává válik. Mindezzel összefügg demokráciafelfogása is: megkülönböztette a „formális demokrácia" és az általa megvalósítandónak vélt „organikus demokrácia" fogalmát. Előbbi a választók egymással egyenértékű szavazatainak többségéből fakad, és az önző pártérdek, valamint a demagógia erősen rányomja bélyegét. Ezzel szemben az „organikus demokráciában" mindenki szavazatának súlya az általa viselt felelősségtől függ, a társadalmat alkotó egyes kisebb közösségek a lehető legtöbb lehetőséget kapják arra, hogy minél több kérdést saját maguk szabályozzanak. Ez a szubszidiaritás elve, melyet Messner 16 funkcióra bont le. Ezek között található többek között a mai demokrácia-felfogásunk fontos elemének tekintett önkormányzatiság, a társadalmi uralom decentralizációja és az úgynevezett „szabad társadalom" elve is. Az államnak magának is a közjót kell mindennél előbbre helyeznie, ennek teljesülése felett őrködni köteles, akár a részérdekek elleni határozott fellépés révén is. Mindebből fakadóan az állam akár autoriter formában is működhet, de sosem válhat totalitáriussá, hiszen hatalmát éppen a közjó mindenekfelettisége korlátozza. Ez azt is jelenti, hogy nem „rendi államnak", hanem „rendi demokráciának" kell létrejönnie.

Az általa alapított természetjogi, úgynevezett „bécsi iskola" tagjai (többen volt tanítványai) közé tartozik a jogtudós és néppárti politikus, több alkalommal Bundesrat-elnök Herbert Schambeck, illetve a néppárti kamarai vezető, pénzügyminiszter és jegybankelnök Wolfgang Schmitz is. Szellemi örökségét az osztrák Johannes Messner Társaság ápolja. 2002-ben Christoph Schönborn bécsi érsek kezdeményezte boldoggá avatását. Ez a folyamat azonban 2015-ben eredmény nélkül lezáratott, mivel hiányzott a boldoggá avatás egyik feltétele: Messnernek a hívők körében régóta és folyamatosan fennálló vallásos tisztelete.

Elképzelései jelentős hatást gyakoroltak a Dollfuß-féle osztrák hivatásrendi állam, a Ständestaat kialakításának elméleti-filozófiai hátterére. Messner a hivatásrendi gondolat egyik kiemelkedő alakja, akinek tételei végső soron a modern kereszténydemokrácia szellemiségére is termékenyítően hatottak. Ez utóbbi köszönhető többek között annak, hogy „rendi demokráciáról" vallott felfogása még napjainkban sem hat meghaladottnak, hiszen mindvégig elutasította eszméinek totalitárius úton, az egyén elnyomása révén történő megvalósítását. A munkaadó és munkavállaló közötti paritás, a munkavállaló felelősséggel együtt járó jogainak elismerése olyan eleme Messner tanításának, melynek hatására mind a keresztény, konzervatív, mind a baloldali mozgalmak megfogalmazták annak igényét, hogy a köztestületként létrehozandó, az állam által tárgyalópartnernek elismert munkaadói és munkavállalói érdekképviseletek a munkásság számára is egyenrangú szerepet biztosítsanak a gazdasági-szociális kérdések alakításában. Ez a legtöbb európai államban a második világháborút követően beteljesülő célkitűzés voltaképpen a szolidaritás és a szubszidiaritás gyakorlati megvalósítása.

Irodalom: Utz, A. F. (Hrsg.): *Der Sozialethiker und Rechtsphilosoph Johann Messner – Leben und Werk.* Bonn, Scientia Humana Institut, 1980. 15–24; Höffner, Joseph – Verdross, Alfred – Vito, Francesco (Hrsg.): *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Festschrift Johannes Messner zur Vollendung des 70. Lebensjahres.* Innsbruck–Wien–München, Tyrolia, 1961; Höver, Gerhard: *Erfahrung und Vernunft. Untersuchungen zum Problem sittlich relevanter Einsichten unter besonderer Berücksichtigung der Naturrechtsethik von Johannes Messner.* Düsseldorf, Patmos, 1981; Kettern, Bernd: Johannes Messner. In Bautz, T. (Hrsg.): *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* Bd. V. Herzberg, Bautz, 1993. 1363–1378; Klose, Alfred – Schambeck, Herbert – Weiler, Rudolf – Zsifkovits, Valentin (Hrsg.): *Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag.* Berlin, Duncker & Humblot, 1976; Klose, Alfred – Schambeck, Herbert – Weiler, Rudolf (Hrsg.): *Das Neue Naturrecht. Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner. Gedächtnisschrift für Johannes Messner († 12. Februar 1984.).* Berlin, Duncker & Humblot, 1985; Klose, Alfred – Weiler, Rudolf (Hrsg.): *Menschen im Entscheidungsprozeß. Festgabe für Johannes Messner zum 80. Geburtstag.* Wien, 1971; Klose, Alfred (Hrsg.): *Johannes Messner, 1891–1984.* (Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Reihe A, Bd. 5.). Paderborn, Schöningh, 1991; Pytlik, Alexander: *Berufsständische Ordnung oder „Ständestaat"? Die Idee der berufsständischen Ordnung bei Johannes Messner.* (Schriftenreihe des Instituts für Ethik und Sozialwissenschaften.) Wien, Eigenverlag des Instituts für Ethik und Sozialwissenschaften der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, 1993; Rauscher, Anton – Weiler, Rudolf (Hrs.): *Professor Johannes Messner – ein Leben Im Dienst sozialer Gerechtigkeit.* Innsbruck, Kirche, 2003; Schmitz, Hedwig: *Johannes Messner 1891–1984 – Wegbereiter der christliches Sozializmus.* Wien, 1986; Schmitz, Wolfgang: Johannes Messner. In *Neue Österreichische Biographie ab 1815.* Bd. 22. Wien–München, 1987. 79; Weiler, Rudolf – Schambeck, Herbert: *Naturrecht in Anwendung. Vorlesungen im Gedenken an Johannes Messner, Gründer der „Wiener Schule der Naturrechtsethik".* 2. stark erw. Aufl. Wien, 2009; Weiler, Rudolf: *Das Wissenschaftliche Werk des Preisträgers.* (Internationale Stiftung Humanum, Augustinus-Bea-Preis, 1980.) Bonn, Scientia Humana Institut, 1980; Zsifkovits, Valentin – Weiler, Rudolf: *Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes Messner zum 90. Geburtstag.* Berlin, 1981; Zachar Péter Krisztián: *Gazdasági válságok, társadalmi feszültségek, modern válaszkísérletek Európában a két világháború között.* Budapest, L'Harmattan, 2015; Zsifkovits, Valentin: Johannes Messner. In *Staatslexikon, III.* Freiburg, Herder, 1987. 1126–1128; Mihelics Vid: „Messner tanítása a keresztény társadalmi reformról". *Katolikus Szemle,* 1937/4. 233–234.

Pető Zoltán

ERIK VON KUEHNELT-LEDDIHN

Erik Maria Ritter von Kuehnelt-Leddihn (Todelbad, 1909. július 31. – Lans, 1999. május 26.) katolikus politikai gondolkodó. Az Osztrák–Magyar Monarchiában, I. Ferenc József császár alattvalójaként látta meg a napvilágot 1909-ben. Tizenhat éves korában már a *The Spectator*, az egyik legrégebbi és legtekintélyesebb brit konzervatív hetilap bécsi összekötője volt, majd a Bécsi Egyetemen tanult civil- és kánonjogot tizennyolc éves koráig. 1929-től Budapesten folytatta tanulmányait, ahol közgazdaságtanból MA fokozatot, politikatudományból pedig doktorátust szerzett. 1935-től – újfent Bécsben – teológiát tanult. Ezt követően utazott Angliába, ahol a Beaumont College-ban, egy jezsuita bentlakásos magániskolában tanított, majd 1937-től az Egyesült Államokba költözött. A Georgetown Egyetemen kapott katedrát (1937–1938), azután a St. Peter's College Történelem és Szociológia Tanszékének vezetőjévé nevezték ki. A Fordham egyetemen 1942–1943-ban japánt oktatott, majd öt évig, 1943–1947 között a philadelphiai Chestnut Hill College-ban dolgozott, ahol megírta főművét, a *Liberty or Equalityt*.[1]

A második világháborút követően visszatért Ausztriába, és haláláig a tiroli Lans-ban lakott. Itt élt – a világ számos pontját érintő gyakori utazásait kivéve – életének hátralévő részében. Öt vagy hat évvel azután, hogy elhagyta az Egyesült Államokat, a formálódó amerikai „neokonzervatív" mozgalom kezdte felfedezni őt; *„magnum opusát"*, a *Liberty or Equalityt* kiadták angol nyelven (Idaho, Caldwell, 1952). Ez irányította rá ifjabb William F. Buckley figyelmét, aki

[1] John Lukacs szerint e mű „még mindig a legfontosabb könyve: teljes politikai filozófiájának *summa theologicája*". Lukacs, John: „Erik von Kuehnelt-Leddihn. A Memoir". *The Intercollegiate Review*, 35/1. Fall, 1999. 35.

William Kendall tanítványaként közel állt az antikommunista „mccarthysták" jobbszárnyához.[2] Buckley néhány évvel később megalapította az amerikai konzervatív irányzatok összefogására összpontosító, befolyásos *National Review*-t, amely a későbbiekben jelentős mértékben előmozdította Von Kuehnelt-Leddihn pályáját és hatását az Egyesült Államokban. Sűrűn megjelenő cikkei több mint harminc éven át folytatódtak; valójában egy ideig a *National Review* fő európai összekötőjének számított. Több államban előadókörutakat is tartott, minden évben három hónapon át, elsősorban különböző konzervatív csoportok számára.[3]

Von Kuehnelt-Leddihn számos lapnak írt, beleértve a *Chroniclest*, a *Modern Age-et*, a *Thoughtsot*, a *Rothbard-Rockwell Reportot* és a *Catholic Worldöt*. Dolgozott az Acton Institute-nak és a Mises Institute segédkutatója volt, bizonyos ideig tagja a klasszikus liberális gazdaságfilozófusokat tömörítő Mount Pelerin Társaságnak. Főbb politikai filozófiai művei: *The Menace of the Herd* (Francis Stuart Campbell álnéven) (1943); *Liberty or Equality. The Challenge of our Time* (1952); *The Timeless Christian* (1969); *Leftism, From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse* (1974); *Leftism Revisited, From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot* (1990); *The Intelligent American's Guide to Europe* (1979); *Demokratie. Eine Analyse* (1996). A kereszténységet és az egyházat érintő főbb könyvei: *Zwischen Ghetto und Katakombe. Von christlichen Existenz heute* (1960); *Kirche und Moderne – moderne Kirche?* (1993); *Kirche contra Zeitgeist* (1997); *Weltweite Kirche. Begegnungen und Erfahrungen in sechs Kontinenten, 1909–1999* (2000).

Ezek mellett négy regényt írt: *Jesuiten, Spießer, Bolschewiken* (1933);[4] *Über den Osten Nacht* (1935); *Moscow 1979* (1940); *Black Banners* (1952). Amatőr festőként és grafikusként műveihez sajátosan groteszk, különös illusztrációkat is készített. Emellett igazi poliglott volt, nyolc nyelven beszélt és további tizenhat nyelven olvasott (a nyolc nyelv között találjuk a magyart is). Szenvedélyes utazóként, már olyan korai időpontban, mint 1930–1931, járt a Szovjetunióban, az Egyesült Államoknak majdnem az összes államát meglátogatta, és 1957-től kezdve rendszeresen utazott a világ körül, különösen a déli féltekére.[5]

Egy viszonylag korai, 1943-as cikkében így foglalja össze politikai krédóját: „Nem habozok magamat reakciósnak nevezni. Nagyon is büszke vagyok erre a tényre. Nem látok több erényt az ismeretlen jövő iránti vágyakozásban, mint az ismert és kipróbált értékekre való nosztalgikus visszatekintésben. A »reakciós« kifejezés, amelyet használok, nem az ideák kifejezett és megváltoztathatatlan készletét takarja. Ez elmebeli attitűd. Mint reakciós elvetem és opponálom annak a korszaknak a szellemét és irányulásait, amelyben élni vagyok kénytelen, és azt a szellemet szeretném magamban helyreállítani, amely legtökéletesebb kifejeződését a régmúlt korokban

---

[2] Békés Márton: *Az amerikai neokonzervativizmus*. Budapest, Századvég, 2008. 258.

[3] Lukacs, John, i. m. uo.

[4] *The Gates of Hell: An Historical Novel of the Present Day (1933/34)*; magyarul megjelent: *Jezsuiták, nyárspolgárok, bolsevikik*. Budapest, Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1936.

[5] Von Kuehnelt-Leddihn, Erik: *Leftism: From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse*. New York, Arlington House Publishers, 1974. 7–8.

nyerte el. [...] Nemcsak szeretem a monarchia princípiumát, hanem szeretek mindenkit, aki meg van koronázva. És a koronák összes fajtája közül a legnemesebbnek azt tartom, amely tövisekből áll. [...] Az igazi reakciós az abszolút hit és az abszolút nagylelkűség embere."[6]

Végigélve csaknem az egész XX. századot, Von Kuehnelt-Leddihn tanúja volt annak, ahogyan a XIX. század „nietzschei ígérete", vagyis a „minden érték átértékelésének" programja fokról fokra megvalósult. Ő azonban konzervatív szkepszissel viseltetett a radikális átértékelésekkel szemben: nem vált hívévé sem a szociáldemokráciának, sem a kommunizmusnak, miközben következetesen elutasította a nemzetiszocializmust és a fasizmust is, amelyek, legalábbis kezdeti fázisukban, számos hozzá hasonló antiegalitárius, jobboldali gondolkodó számára jelentettek egyfajta reményt a baloldali erők világhatalmával szemben. Kuehnelt-Leddihn ugyanakkor nem volt egyszerűen „antifasiszta" gondolkodó: kifejezetten rossz szemmel nézte a fasizmussal szemben fellépő „demokratikus kereszteshadjárat" gondolatát, amely a szerinte hamis alternatívát ígérő „wilsonizmushoz" kapcsolódott. A XX. században Taubes, Arendt és Nolte mellett talán ő fejtette ki az egyik leginkább figyelemre méltó totalitarizmuselméletet Rousseau és a „totalitárius demokrácia" szellemes és megalapozott kritikájával. Von Kuehnelt-Leddihn ugyanis Rousseau-t tartotta a modern állam és a modern politika egyik legfontosabb megalapozójának. Ehhez felhasználta a francia forradalommal és utóhatásaival szembeni kritikus politikai-filozófiai reflexió néhány jellegzetes témáját, amelyet a szabadság szemszögéből főként Benjamin Constant és Tocqueville, az autoritás oldaláról Burke, míg megint más hangsúlyokkal a francia ultramontánok, De Bonald és De Maistre fejtettek ki a XVIII. század utolsó és a XIX. század első harmadában.

Von Kuehnelt-Leddihn saját politikai pozícióját úgy írta le mint „szélső konzervatív ősliberális", és ebben a stílusára jellemző irónia éppúgy megjelenik, mint a valóság árnyaltságát és bonyolultságát nem mindennapi módon kifejezni képes szellemessége. Gondolkodása tehát egyáltalán nincs híján a paradoxonoknak, de talán éppen ezért sokkal kevésbé valóságidegen, mintha monolitikus rendszer volna. Ebben az ironikus önjellemzésben megjelenik valami, ami mélységében ragadja meg politikai gondolkodását. Konzervatív, mert legfőbb vonatkoztatási pontjai: a konkrét, a tényszerű, a természetes, a hagyományos, miközben szkeptikus a tervezés és a ráció kultuszával szemben, s nyitott a transzcendenciára. Habár a „liberális" és a „demokrata" kifejezéseket manapság szokás egymással szoros kapcsolatba hozni és közel elválaszthatatlannak tekinteni, Von Kuehnelt-Leddihn figyelmeztet arra, hogy a liberalizmus gyökerei (ahogyan a parlamentarizmusei is) nem demokratikusak, hanem arisztokratikusak voltak, a szabadság és a függetlenség ugyanis, amelyek a liberalizmus számára a legfontosabb értékek, nem demokratikus, hanem kifejezetten arisztokratikus tulajdonságok.

[6] Von Kuehnelt-Leddihn, Erik: „Credo of a Reactionary". *The American Mercury*, 1943. July. 68–87.

Az arisztokratikus államforma védelmét Von Kuehnelt-Leddihn az „igazi liberalizmus" és a „vegyes kormányzás" *(regimen mixtum)* elképzelésével társította. Arisztokratizmusa, royalizmusa és monarchizmusa nem pusztán az osztrák nemes Habsburgokhoz való rendíthetetlen lojalitásából fakadt, hanem abból a megfogalmazott politikai-filozófiai elvből, hogy a monarchia kedvező körülmények között hatékonyan őrzi a rendet és a szabadságot,[7] főként ha transzcendens világrend elképzelésével van megalapozva. Politikai filozófiájától ugyanis elválaszthatatlannak tekinthetők vallási nézetei, amelyek a katolikus tomizmusban gyökereznek, azonban kiegészülnek a teista egzisztencializmus és a fenomenológiai iskola hatásaival is.[8]

Von Kuehnelt-Leddihn neve jobbára ismeretlenül cseng a világ olvasóközönségének, s – egy szűk amerikai paleokonzervatív és libertárius közeget leszámítva – nemcsak a politológia, a politikai filozófia vagy eszmetörténet iránt érdeklődő laikusok, hanem gyakran még az ezekkel hivatásszerűen foglalkozók számára is. Pedig elemzéseinek mélysége és feltáró jellege, enciklopédikus műveltsége, magával ragadó stílusa és nem utolsósorban következtetéseinek szigorú logikája minden bizonnyal rövid úton a témára fogékony olvasók kedvelt szerzőjévé avathatta volna. Ez az áttörés azonban – legalábbis napjainking – még nem történt meg. A témák persze, amelyeket Von Kueuhnelt-Leddihn boncolgat, korántsem könnyedek, s miközben ma is releváns politikai, etikai és metafizikai problémákat vetnek fel, nem illenek bele egy homogén, a legsúlyosabb dilemmák iránt kevésbé fogékony közegbe, amely mindent egyfajta felszíni kezeléssel óhajt megoldani.

Az elismerést Von Kuehnelt-Leddihn inkább pályatársaitól, mintsem a közvéleménytől kapta meg. William F. Buckley „a világ legelbűvölőbb emberének" nevezte,[9] míg Habsburg-Lotharingiai Ottó főherceg, akivel egész élete során baráti kapcsolatot ápolt, egy interjúban így fogalmazott: „Ismertem Kuehnelt-Leddihnt, a kezdetektől egészen a haláláig. […] Egészen bizonyosan briliáns elme volt, óriási tudással és nagy bátorsággal bíró személy."[10] Von Kuehnelt-Leddihn Russell Kirk közeli munkatársa volt, és bírta Ludwig von Mises, Wilhelm Röpke és August von Hayek barátságát is.[11]

---

[7] Von Kuehnelt-Leddhin, Erik: *Liberty or Equality. The challenge of our time*. Caldwell, Idaho, The Caxton Printers, 1952. Democracy and monarchy. 133–164. Vö.: uő: A neotomizmus és az autoritás problémája. In *Miles Christi Évkönyv*, MMXIII. 123–141. Saját fordításom.

[8] Megadja Gábor: *Az utópia hegemóniája*. Budapest, Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont, 2014. 23.

[9] Buckley, William F.: „Erik Ritter von Kuehnelt-Leddih (1909–1999)". *Religion & Liberty*, 9 (5). 1999. 3.

[10] Baltzersen, J. K.: „If You Can't Fight on Horseback, Continue on Foot". *Farmann*, 2007. May; egy anekdota szerint, amikor elterjedt a hír, hogy a főherceg Russell Kirköt tartja a világ legnagyobb élő tudósának, valaki megkérdezte az Ottóhoz közel álló Von Kuehnelt-Leddihnt, meg tudja-e erősíteni a hírt. A táviratos válasz a következőképpen hangzott: „A válasz: »nem«. Önöknek van egy Ausztriából származó fogadott fiuk. Ő áll az első helyen. Ám a szerénység nem engedi, hogy megnevezzem e személyt. De a barátom, Russell Kirk található a második helyen, és ez jó, mivel így annál jobban fog próbálkozni. Herr Erik." Idézi Campbell, William F.: „Erik Ritter von Kuehnelt-Leddihn: A Remembrance". *Modern Age*, 41/4. Fall. 1999.

[11] Campbell, William F., i. m. uo.

John Lukacs, aki átvette Chestnut Hill-i tanszékét, halálakor írt nekrológjában így vélekedik róla: „Erik von Kuehnelt-Leddihn az egyik legrendkívülibb volt a most véget érő század közép-európai gondolkodói és írói között. Rendkívüli, mert tudásának köre és világnézetének irányultsága különbözött és különbözik olyan híres közép-európai társadalomfilozófusokétól, mint Weber, Spann, Schmitt, Spengler, Heidegger, Popper, Hayek, Von Mises, Heer, Habermas és mások. Mindazonáltal volt valami, amiben hasonlított hozzájuk: ez karakterének osztrák-német lényege és gondolatainak kifejtési módja. Ugyanakkor *sui generis* (egyéni) volt: s ez egy, de csak egy magyarázat arra, miért nem kapta meg a széles körű intellektuális elismerést, amelyet megérdemelt volna. [...] Sajnálatos, hogy ennek az erőteljes és művelt gondolkodónak nem volt lehetősége tanítani a nyugati világ fennálló egyetemeinek valamelyikén. [...] Újságírói és előadói kötelezettségei további korlátozásokat jelentettek témáinak kiválasztásában, érvei időnként önismétlőek voltak, definíciói valamiképpen doktrinerek. Az amerikai gondolkodókra, olvasókra és diákokra gyakorolt hatása így csak konzervatív olvasóira és hallgatóira korlátozódott."[12]

Irodalom: Írásai a *Magyar Kultúrában:* „A bolsevizmus – Európa veszedelme?". 1933. I. 280–284; „A nemzeti szocializmus lényege". 1933. I. 357–359; „Trofim Trofimovics Bjezdusnov polgár pokolraszállása". 1933. I. 360–363; „Seifert Leó József". 1933. I. 570–574; „Scapinelli atya beszélgetése Nahabedian szovjet követségi tanácsossal". 1933. II. 178–182; „A skandináv árnyék alatt. Gondolatok egy északi utazáson". 1934. I. 433–439; „A szovjetkövet halála". 1934. 550–553; „Az angol lélek útjai". 1935. II. 358–361.

Róla: Megadja Gábor: *Az utópia hegemóniája.* Budapest, Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont, 2014; uő: A baloldali gondolkodás bírálata. Erik von Kuehnelt-Leddihn politikai filozófiájáról. In Antal Attila (szerk.): *Politikatudományi Tanulmányok.* Budapest, ELTE ÁJK, 2012. 11–22; uő: „Szabadság vagy demokrácia? A modern demokratizmus és a totalitarizmus problémája Kuehnelt-Leddihn politikai filozófiájában". *Kommentár,* 2008/1. 64–76; uő: Katolikus, monarchista, nem demokrata. Erik Maria Ritter von Kuehnelt-Leddihn életéről. In *Miles Christi Évkönyv.* Tamási, Templárius Alapítvány, 2011.

[12] Lukacs, John, i. m. 34–35.

Turgonyi Zoltán

JACQUES MARITAIN

Jacques Maritain (1882–1973), a XX. századi neotomizmus egyik legnagyobb alakja 1882. november 18-án született Párizsban. Apja Paul Maritain ügyvéd, anyja Geneviève Favre (Jules Favre republikánus politikus leánya) volt. A család protestáns volt. Jacques Maritain gyermek- és kamaszkorát antiklerikális és republikánus környezetben élte le. Középiskolai tanulmányait a IV. Henrik Gimnáziumban végezte, majd a Sorbonne-on fizikát, kémiát és biológiát tanult. Itt ismerkedett meg 1901-ben Raïssa Oumansoffal, egy Oroszországból kivándorló zsidó család leányával, akit 1904-ben feleségül vett. (A család eredeti orosz neve Umancov, de latin betűs átírásban mindig Oumansoff vagy Oumançoff alakban szerepel, és „Umanszoff"-nak szokás ejteni.) Mindkettőjüket kétségbe ejtette, hogy a koruk gondolkodásában uralkodó pozitivizmus, szcientizmus és relativizmus nem adott választ az alapvető világnézeti kérdésekre. Emiatt már az öngyilkosság gondolatával foglalkoztak, de szerencséjükre barátjuk, Charles Péguy tanácsát megfogadva 1901–1902 telén meghallgatták a Collège de France-ban tanító Henri Bergson néhány előadását, s ennek nyomán visszanyerték az élet értelmébe vetett hitüket. Elindultak azon a szellemi úton, amely 1906-ban katolikus hitre térésükhöz vezetett. Hitükhöz idővel a bergsoni filozófia helyett új megalapozást találtak a tomizmusban, amely mellett azután végig kitartottak. Noha Maritain később is nagy tisztelettel és hálával emlékezett Bergson személyére, rendszerével hamar szakított: 1913-ban megjelenő első könyvének tárgya éppen a bergsonizmus tomista szellemű kritikája volt.

1912-től a párizsi Collège Stanislasban, majd 1914-től az Institute Catholique-ban tanított. Ebben az időben politikailag még erőteljesen a szélsőjobboldalhoz kötődött, s mély ellenszenvvel viseltetett a liberális demok-

rácia iránt. 1920-ban részt vett a *Revue universelle* című királypárti katolikus folyóirat megalapításában, s filozófiai rovatának vezetője lett. Ekkor már régóta kapcsolatban állt az *Action française*-zel (Maritain és Maurras 1911-ben kezdett levelezni egymással), noha hivatalosan nem volt tagja e mozgalomnak.

1923-ban a Maritain házaspár kiköltözött a Párizs melletti Meudonba. Ottani házuk a két világháború közötti francia szellemi élet egyik központjává vált, ahol olyan híresség vendégeskedtek, mint Claudel, Cocteau, Sztravinszkij, Chagall, Satie, hogy csak néhányat említsünk az ismertebbek közül.

Amikor a pápa 1926-ban elítélte az *Action française*-t, Maritain is szembefordult e mozgalommal, majd kereszténydemokrata és perszonalista körökhöz közeledett, s egyre elfogadóbb lett a modern laikus állam és a demokrácia iránt, vallási téren a ma „progresszizmusnak" nevezett felfogás vált jellemzővé rá, tevékenysége a II. vatikáni zsinat felé egyengette az utat. Új szemléletmódjának fontos dokumentuma egyik leghíresebb műve, az 1936-ban megjelenő *Humanisme intégral*.

A 30-as években, immár nemzetközileg elismert gondolkodóként járt Kanadában, az Egyesült Államokban és Latin-Amerikában. Különösen ez utóbbira hatottak eszméi, az itteni keresztényde mokraták körében igen népszerű volt. Ugyanakkor az egyház vezetésében nem mindenki rokonszenvezett a kibontakozó „maritainizmussal". Még jóval később, az 50-es években is fölmerült tanai hivatalos elítélésének lehetősége.

1940 elején feleségével és sógornőjével Amerikába utazott, a háború alatt a Princetoni Egyetemen tanított. 1944-ben hazatért, és De Gaulle tábornok kérésére Franciaország vatikáni nagykövete lett. E tisztséget 1945-től 1948-ig töltötte be. (Ekkor mélyült el barátsága Giovanni Battista Montinivel, a későbbi VI. Pál pápával, aki már a 20-as évek óta lelkes olvasója volt a francia gondolkodó műveinek.) Közben részt vett az emberi jogok egyetemes nyilatkozatát megszövegező bizottság munkájában is.

1948-tól ismét Princetonban tanított. 1960-ban tért vissza Franciaországba feleségével, aki megérkezésük után nem sokkal elhunyt. Ezt követően Maritain Jézus Kis Testvéreinek toulouse-i rendházába költözött, de továbbra is intenzíven dolgozott, és figyelemmel kísérte a világ eseményeit, különösen a II. vatikáni zsinatot, amelynek dokumentumai sok tekintetben az ő korábbi törekvéseit igazolták. 1965-ben Maritain vette át ünnepélyesen VI. Páltól a zsinat világi értelmiségieknek szóló üzenetét. Nem sokkal később, 1966-ban jelent meg utolsó fontos műve, *A garonne-i paraszt*, amely talán minden korábbinál nagyobb vihart kavart, mert „integrista fordulatnak" tekintették, noha Maritain nem tagadta meg korábbi eszméit, csupán a zsinati szellem félreértelmezése, a reformok végrehajtásának bizonyos egyoldalúságai és túlzásai ellen emelt szót.

Élete vége előtt nem sokkal hivatalosan is felvételt nyert Jézus Kis Testvéreinek sorába: 1971-ben tette le örökfogadalmát. Másfél évvel később, 1973. április 28-án halt meg Toulouse-ban.

Maritain etikai és politikafilozófiai gondolkodását szokás munkássága leginkább maradandó részének tartani, de a teljesség kedvéért röviden szólnunk kell egyéb témákkal kapcsolatos gondolatairól is, hiszen hatalmas életműve a bölcselet szinte minden diszciplínáját felöleli.

Már e diszciplínák rendszerezése, egymáshoz való viszonyuk meghatározása is szerzőnk tomizmusának megfelelően történik. A metafizika elsőbbséget élvez az ismeretelmélettel szemben, pontosabban a megismerés módjának vizsgálata maga a metafizika részeként történik. Hiszen Maritain – szemben a XX. századi korszellemmel – nem kételkedik az objektív valóság létezésében és megismerhetőségében. A realizmus fontosságának hangsúlyozásában egészen odáig elmegy, hogy olykor még a „filozófia" minősítést is megtagadja a nem realista rendszerektől, amelyeket „ideozófiának" nevez,[1] s kijelenti, hogy korunkban (tudniillik a 60-as évek közepén, amikor ezt az állítást teszi) mindössze két valódi filozófia van: az egyik természetesen a katolikus bölcselet (ezen belül is mindenekelőtt a tomizmus), a másik pedig a marxizmus. (Ez persze nem jelenti az utóbbi elfogadását, csak annak a ténynek az elismerését, hogy e két eszmeáramlat legalább az objektív valóság létezésének kérdésében egyet tud érteni.) Többször is élesen bírálja azokat a különböző irányzatokat, amelyek valamilyen formában tagadják, hogy tudatunk a külső valósághoz alkalmazkodna a megismerés során, s ezzel szemben az igazságot részben vagy egészben az elme konstrukciójának tartják. Az ilyen iskolákat – a kantianizmustól a pragmatizmusig – Maritain szerint az köti össze (legyenek egyébként bármennyire eltérőek egymástól), hogy valamennyiük végső forrása a nominalizmus, mivel ez tagadja azt, hogy általános fogalmainknak megfelel valami a valóságban.

A helyes – tehát arisztotelészi-tomista – filozófia álláspontját sokszor valamiféle józan középútként mutatja be két hibás szélsőség között. Ez nem csupán azt a közismert nézetet jelenti, hogy a „mérsékelt realizmus" a helyes középút a nominalizmus és a realizmus között. Ugyanígy helyezkedik el Arisztotelész és Szent Tamás helyes szemlélete középen a szenzualizmushoz és az innátizmushoz képest, a lélek mint lényegadó forma tana a dualizmushoz és a lélek materialista tagadásához (vagy megismerhetetlenségének állításához) viszonyítva, és így tovább.

Ismeretelméleti főművében, amely a *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir* címet viseli, az alcímnek megfelelően a tudás különböző fokozatait mutatja be, a természetfilozófiától a matematikán át a metafizikáig, majd folytatva a sort a racionálistól az észfelettire áttérve a teológiáig, s végül a misztikáig.

---

[1] Vö.: Maritain, Jacques: *A garonne-i paraszt*. Budapest, Szent István Társulat – Kairosz, 1999. 144–153.

Maritain tomistaként – s már katolicizmusánál fogva is – vallja, hogy Isten létezése bizonyítható. Elfogadja a klasszikus tamási „öt utat", de hatodikként feltételez egyfajta prefilozófiai, intuitív tudást is a Teremtő létezéséről. (Az intuíció fogalma egyébként Maritain esztétikájában is központi szerepet játszik.)

Maritain politikai gondolkodása összefüggésbe hozható azzal a fordulattal, amelyet a II. vatikáni zsinat hajtott végre a földi valóságok relatív önértékének elismerésével. (Ezzel kapcsolatban gondoljunk a zsinati dokumentumok közül különösen a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúcióra.) E fordulatnak magának is sok tekintetben a nagy francia tomista volt az előkészítője, hiszen mindig hangsúlyozta a teremtett világ jóságát. Ez az álláspont persze a kereszténység lényegéből fakad, de a múltban, mint tudjuk, nem mindig érvényesült következetesen. Gyakran jellemezte a keresztények szemléletét, egy Maritain által használt kifejezéssel élve, a világ „satanokratikus koncepciója",[2] amely szerint a földi valóság mindenestől a gonosz birodalmához tartozik, a megváltás „a lelkek láthatatlan birodalmára és az erkölcsi rendre" korlátozódik,[3] a látható evilági struktúrák javítására nincs mód, csak egyéni tanúságtételre. Maritain elveti e koncepciót, de ugyanígy elutasít egy ezzel ellentétes szélsőséget, a „teokratikus tévedést" is, amelynek lényege az arra való törekvés, hogy Isten országát már a földön, közvetlenül valósítsa meg a politikai hatalom, „legalábbis a formák szintjén, a társadalmi élet külsőségeiben".[4] Ez a tévedés is sokszor felbukkant az európai történelem során, s később, laicizált formában olyan mozgalmakban is testet öltött, mint például az evilági messianizmusként jelentkező marxizmus, amelyet Maritain ezzel összefüggésben „az utolsó keresztény eretnekségnek" tart.[5] Van azonban egy harmadik tévedés is, amely szerint a világ és az állam semmiféle kapcsolatban nem áll sem az ördöggel, sem Istennel, hanem egyszerűen az ember – méghozzá a mindenféle természetfeletti vonatkozásától megfosztott ember – birodalma. Ezt a szemléletet nevezi Maritain „antropocentrikus humanizmusnak". Ezzel szegezi szembe a maga „teocentrikus humanizmusát",[6] amely egyúttal „teljes humanizmus" *(humanisme intégral)*, hiszen az ember egész valóságával számol, beleértve természetfeletti rendeltetését is. Úgy azonban, hogy „a keresztény célja, amelyet földi tevékenységében a szeme előtt tart, nem az, hogy *magát a világot* alakítsa Isten országává, hanem az, hogy a világot [...] egy igazán és teljesen emberi, földi élet helyszínévé tegye, tökéletlenségekkel teli, de a szeretettől áthatott világgá, amelynek struktúrái számára az igazságosság, az emberi személy méltósá-

[2] Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*. Sárospatak–Budapest, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, 1996. 106.

[3] I. m. 107.

[4] I. m. 108.

[5] Maritain, Jacques: *La philosophie morale*. Paris, Gallimard, 1966. 303.

[6] Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*, i. m. 34–37.

ga és a testvéri szeretet szolgál mértékül. Olyan világgá, amely ugyanakkor egyúttal Isten Országának eljövetelét készíti elő."[7]

Az antropocentrikus humanizmus jegyében működő modern civilizáció meghaladását Maritain az „új keresztény társadalomtól" *(nouvelle chrétienté)* várja.[8] Ez megőrizné a modern kor bizonyos vívmányait, így a demokráciát és a profán, evilági szféra önértékének elismerését (amely a társadalom és a politika saját belső törvényszerűségeinek tudatosulása nyomán vált lehetségessé), de a politikában a kereszténység szelleme volna a meghatározó, úgy azonban, hogy ez – szemben a középkorral – nem az államnak az egyház általi közvetlen irányítása révén valósulna meg, hanem a „lényegileg keresztény laikus állam" *(État laïque vitalement chrétien)*[9] létrehozása által. Ez, mint neve is jelzi, intézményként teljesen elkülönül az egyháztól, a keresztény szellem a hívő világiak (politikusok és egyszerű választópolgárok) gondolkodásán keresztül jutna érvényre a társadalomban. (Amerikai tapasztalatai alapján Maritain felvetette azt a gondolatot, hogy az Egyesült Államokban különösen jó esély van az „új keresztény társadalom" kialakulására, hiszen itt egyfelől teljesen szétválasztották ugyan az egyházakat és az államot, másfelől azonban ez nem a kétféle intézmény kölcsönös ellenségességét vagy legalábbis közömbösségét jelenti, hanem épp a vallás intenzív jelenlétét a közéletben.)

Mint minden államnak, a „lényegileg keresztény laikus államnak" is feladata a *közjó* szolgálata. A közjó nem tévesztendő össze az egyének javának puszta matematikai összegével; „felette áll az egyéni érdekeknek, mert az egyén a társadalmi Egész része. E közjó lényegében az összességében vett sokaság, az emberi személyekből álló Egész helyes földi élete: vagyis e közjó egyszerre anyagi és morális."[10] Ugyanakkor azonban e közjó nem *végső* cél: „Valami nagyobb jó szolgálatára rendeltetett, amely nem más, mint a személy örök javának, tökéletességének és spirituális szabadságának elnyerése."[11] Ez azonban úgy értendő, hogy a politikai közösség az ehhez szükséges feltételeket biztosítja: azt az „anyagi, intellektuális és morális életszínvonalat",[12] amelyet élvezve törekedhet örök céljának elérésére.

Az ezt szolgáló új civilizáció több értelemben is pluralista lenne. Egyrészt gazdasági téren: az iparban a kollektív tulajdon, a mezőgazdaságban az egyéni kistulajdon volna az uralkodó forma. (Ugyanakkor ez mindkét esetben úgy történik, hogy meghaladjuk a kapitalizmust. E rendszert Maritain lényegileg rossznak tartja, mert benne a pénz eszközből öncéllá válik,

---

[7] I. m. 113.

[8] E kifejezés az *Humanisme intégral* alcímében szerepel, s a továbbiakban is többször előfordul a könyvben.

[9] Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*, i. m. 174.

[10] I. m. 134.

[11] Uo.

[12] I. m. 135.

ami a hagyományos arisztoteleszi-tomista szemlélet jegyében „természetellenesnek" számít. Szerzőnk antikapitalizmusa azonban nem jelenti a szocializmus valamely formájának igenlését. Maritain nem megszüntetni akarja a magántulajdont, hanem éppen általánossá tenni. A magántulajdonhoz való jog levezethető a természetes erkölcsi törvényből, ám a javaknak az egész társadalom érdekét kell szolgálniuk, ezért szükség esetén korlátozható a tulajdonjog. A gazdaság működése általában véve is erkölcsi szempontoknak rendelendő alá.)

Másrészt a világnézeti pluralizmus is jellemezné a társadalmat. Maritain szerint nem lehet többé visszatérni a középkori Nyugat vallási egységéhez. Miközben a kereszténység meghatározó marad, a többi világnézet hívei is teljesen egyenjogú tagjai lesznek a politikai közösségnek. Az számít majd lényegesnek, hogy az erkölcsi normák terén megegyezés jön létre az emberek között, valamennyien a természetes erkölcsi törvénynek megfelelő normákat követik, még ha e viselkedést mindegyikük más-más módon, a saját világnézetéből kiindulva fogja is megindokolni. De a közjó érdekében, a kisebb rossz elve alapján még azt is meg kell engedni, hogy az emberek a természetes erkölcsi törvénytől valamilyen mértékben eltérjenek életük során, amíg ez hangsúlyozottan csak magatartásuk eltűrését, nem pedig helyeslését jelenti, s így nem veszélyezteti e törvény objektíve érvényes voltának társadalmi elfogadottságát.

A világnézetenként eltérő elméleti indoklással párosuló közös erkölcsi gyakorlat elvét Maritain az emberi jogokkal kapcsolatos nézeteinek kifejtésekor is alkalmazza. Személyes tapasztalatai is ennek az elvnek az elfogadására késztették, hiszen e problémával főként akkor szembesült, amikor – mint már erre utaltunk – részt vett az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának (1948) szerkesztésében. Állítása szerint az e munkában együttműködő különböző világnézetű résztvevők mind egyetértettek a jogok tartalmában és gyakorlati érvényességében, csak abban a tekintetben volt közöttük nézeteltérés, hogy e közösen elfogadott erkölcsi gyakorlathoz más-más elméleti megalapozás útján jutottak el, saját vallásukból vagy filozófiai meggyőződésükből kiindulva; s éppen ezért kellett magában a nyilatkozatban hallgatni a jogok megalapozásáról, megelégedve puszta deklarálásukkal.

A fent mondottak tudomásul vétele azonban Maritain számára pusztán gyakorlati engedményt jelentett, mert személy szerint meg volt győződve róla, hogy a jogok levezetésének helyes elméleti módja a tomista filozófián alapul. Ezzel kapcsolatos érvelésének kulcsfogalma a latin *debitum* szó, amely itt nem adósságot jelent, hanem tágabb értelemben olyasvalamit, ami valakinek vagy valaminek jár, valakihez vagy valamihez tartozik, valakit vagy valamit megillet. (Francia megfelelője Maritainnél a *dû*.) Debitumról már tisztán ontológiai értelemben is beszélhetünk, hiszen *bonum debitum*, azaz egy dolgot megillető „jószág" mindaz, ami nélkül e dolog hiányos, ami nélkül nem felel meg tökéletesen önnön természetének. Egy állat sánta-

sága például efféle hiány, s így mondhatjuk, hogy *e hiány hiánya*, azaz a láb egészséges állapota olyasmi, ami az adott élőlény számára *bonum debitum*, neki „járó", őt „megillető" vonás. Ugyanígy mondhatjuk azt is, hogy az élet az élőlénynek „járó" javak egyike. Ám itt még *nem erkölcsi*, hanem csak ontológiai értelemben szerepel a „jár" vagy a „megillet" ige. Akkor lépünk át az erkölcsi értelemben vett *debitum* területére, ha valamely az *embert* megillető dologról beszélünk, amelynek birtoklásában a többi ember *erkölcsileg köteles* őt háborítatlanul meghagyni. Mi az oka annak, hogy az emberekhez tartozó *debitum* biztosítása a többi embert terhelő erkölcsi kötelesség? Az, hogy az ember *személy*, olyan létező, amelynek van saját belső világa, olyasvalaki, aki mintegy birtokolja önmagát, aki „én"-nel *(soi)* és saját célokkal rendelkezik, és az ilyen alanynak feltétlen metafizikai értéke vagy méltósága van, mert nem része nagyobb egésznek, hanem maga képez egészet, egységet.

A fentiek alapján Maritain a következő definíciót javasolja: a jog olyan követelés *(exigence)*, amelyet egy „én" támaszt valami *neki* járó *(son dû)* iránt, melytől a többi morális cselekvő lelkiismeretben köteles meg nem fosztani őt. Szerzőnk külön hangsúlyozza, hogy a többiek ezen erkölcsi kötelessége nem pusztán velejárója e jognak, hanem részét képezi magának e jog fogalmának. Ilyen értelemben tartozik az ember természetéhez, s ennek megfelelően a jogai közé például az élethez, a boldogság kereséséhez, az emberi kultúra örökségének nevelés útján történő elsajátításához való jog vagy a különböző szabadságjogok. A jogok elidegeníthetetlenek, mivel magán a természetünkön alapulnak, amelyet senki sem veszíthet el. Ám Maritain különbséget tesz a jogok *birtoklása (possession)* és *gyakorlása (exercice)* között. Az elidegeníthetetlenség csak a *birtoklás* megszüntethetetlenségét jelenti. A *gyakorlás* lehetőségétől a közjó érdekében akár véglegesen is megfosztható valaki, például a halálra ítélt és kivégzett bűnöző, s ugyanígy az is kizárja egy jog gyakorolhatóságát, ha a történelmi körülmények miatt az lehetetlen. Ez utóbbi állott fenn például az ókorban és a középkorban a neveléshez való fent említett jog esetében. Bizonyos szabadságjogok, például az egyesülési jog és a szólásszabadság szükség esetén szintén a közjó érdekében korlátozhatóak, s ezek valójában „csak »szubsztanciálisan« elidegeníthetetlenek" *(„ils ne sont que «substantiellement» inaliénables")*.[13] Továbbá, ahogy már utaltunk rá, a legalapvetőbb jogokat, az élethez és a boldogság kereséséhez való jogot maga a közjó is megkívánja, s ez látná kárát korlátozásuknak, nem beszélve arról, hogy maga a természeti törvény is, amelynek a jogok a részei, definíciójánál fogva a közjót szolgálja.

Az emberi jogok maritaini szemlélete szervesen illeszkedik egy tágabb keretbe, a természeti törvény elméletébe. Ez Maritain etikai tanításának talán legfontosabb része, amelyben igen kreatív módon használja ki a tomizmusban eleve benne rejlő lehetőségeket. Erőteljesen hangsúlyozza a termé-

[13] Maritain, Jacques: *L'Homme et l'État*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965. 94.

szeti törvény „hajlam szerinti megismerésének" *(connaissance par inclination)* fontosságát.[14] (Magát a „hajlam" fogalmát szándéka szerint ugyanabban az értelemben veszi, mint Aquinói Szent Tamás a *Summa Theologiae* egy híres, sokat idézett helyén, a I–II. 94. *quaestiójában*.) Ez elsősorban azt jelenti, hogy a természeti törvény tényleges működése időben is és logikailag is megelőzi a rá való tudatos reflexiót: az emberek nem várták meg a filozófia keletkezését ahhoz, hogy erkölcsük legyen, hanem spontán módon követték bizonyos alapvető hajlamaikat, s így a normák már az emberi történelem kezdete óta működnek, méghozzá egyfajta kulturális evolúció mechanizmusának alávetve, melynek során a természetünknek legjobban megfelelők maradnak fenn közülük. Ez magyarázza a különböző korok, civilizációk erkölcsei közötti eltéréseket. Mint ismeretes, ezek létezése sokakat késztet relativista következtetések levonására, magának a klasszikus értelemben vett természeti törvénynek az elvetésére. Maritain azonban úgy oldja meg e nehézséget, hogy különbséget tesz a természetes erkölcsi törvény ontológiai és ismeretelméleti oldala között. Egyfelől öröktől fogva igaz ugyan, hogy ezek és ezek a normák illenek a legjobban az emberi természethez, másfelől viszont ugyanezen normák *felismerése, tudatosulása* történelmi folyamat, amely az említett kulturális evolúció során játszódik le, ha eltekintünk a kinyilatkoztatástól, és pusztán úgy vesszük szemügyre az embert, ahogyan a profán szaktudományok eredményeiből ismerjük. Így tehát önmagában véve egészen természetes, hogy az emberi társadalmak csak fokról fokra, s ráadásul – nem azonos gyorsasággal fejlődvén – nem is egyforma ütemben ébrednek tudatára az erkölcsi normáknak. Maritain természetesen nem tagadja az erkölcsre való tudatos reflexió fontosságát. A fejlődés egy pontján ez is belép az addig spontán folyamatba, képes annak irányát befolyásolni, s mindeközben a reflexió eredményei maguk is rögzülnek, így újabb hajlamok is keletkeznek, tehát bizonyos értelemben maga az emberi természet is fejlődik.

Irodalom: Maritain fontosabb művei: *La philosophie bergsonienne.* Paris, 1914; *Éléments de philosophie.* I. *Introduction générale à la philosophie.* Paris, 1920; II. *L'ordre des concepts (Petite logique).* Paris, 1923; *Art et scolastique.* Paris, 1920; *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles.* Paris, 1921; *Antimoderne.* Paris, 1922; *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre.* Paris, 1924; *De la Vie d'oraison par Jacques et Raïssa Maritain.* Paris, 1925; *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau.* Paris, 1925; *Réponse à Jean Cocteau.* Paris, 1926; *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques.* Paris, 1926; *Primauté du spirituel.* Paris, 1927; *Pourquoi Rome a parlé.* Paris, 1927; *Quelques pages sur Léon Bloy.* Paris, 1927; *Clairvoyance de Rome.* Paris, 1929; *Le docteur angélique.* Paris, 1929; *Religion et culture.* Paris, 1930; *Le thomisme et la civilisation.* Paris, 1932; *Distinguer pour unir ou Les*

[14] Maritain, Jacques: *La loi naturelle ou loi non écrite.* Fribourg, Éditions Universitaires, 1986. 29.

degrés du savoir. Paris, 1932; *Le songe de Descartes. Suivi de quelques essais.* Paris, 1932; *De la philosophie chrétienne.* Paris, Desclée de Brouwer, 1933; *Du régime temporel et de la liberté.* Paris, 1933; *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative.* Paris, 1934; *Frontières de la poésie et autres essais.* Paris, 1935; *La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet.* Paris, 1935; *Lettre sur l'indépendance.* Paris, 1935; *Science et sagesse.* Paris, 1935; *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté.* Paris, 1936; *Les Juifs parmi les nations.* Paris, 1938; *Questions de conscience. Essais et allocutions.* Paris, 1938; *La personne humaine et la société.* Paris, 1939; *Le crépuscule de la civilisation.* Paris, 1939; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.* Paris, 1939; *Situation de la poésie.* Paris, 1939; *De la justice politique. Notes sur le présente guerre.* Paris, 1940; *L'Europe et l'idée fédérale.* Paris, 1940; *Scholasticism and politics.* New York, 1940; *À travers le désastre.* New York, 1941; *Confession de foi.* New York, 1941; *Ransoming the time.* New York, 1941; *La pensée de St. Paul.* New York, 1941; *Les Droits de l'Homme et la Loi naturelle.* New York, 1942; *Saint Thomas and the problem of evil.* Milwaukee, 1942; *Essays in Thomism.* New York, 1942; *Christianisme et démocratie.* New York, 1943; *Education at the Crossroad.* New Haven, 1943; *Principes d'une politique humaniste.* New York, 1944; *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale.* New York, 1944; *À travers la victoire.* Paris, 1945; *Messages, 1941–1944.* New York, 1945; *Pour la justice. Articles et discours 1940–1945.* New York, 1945; *Le sort de l'homme.* Neuchâtel, 1945; *Court traité de l'existence et de l'existant.* Paris, 1947; *La personne et le bien commun.* Paris, 1947; *Raison et raisons. Essais détachés.* Paris, 1948; *La signification de l'athéisme contemporain.* Paris, 1949; *Man and the State.* Chicago, 1951; *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale.* Paris, 1951; *Approches de Dieu.* Paris, 1953; *L'Homme et l'État.* Paris, 1953. (= *Man and the State,* 1951); *Creative intuition in Art and Poetry.* New York, 1953; *On the philosophy of history.* New York, 1957; *Truth and human fellowship.* Princeton, 1957; *Reflections on America.* New York, 1958; *Pour une philosophie de l'éducation.* Paris, 1959; *Le philosophe dans la Cité.* Paris, 1960; *The responsibility of the artist.* New York, 1960; *La philosophie morale.* Paris, 1960; *Man's approach to God.* Latrobe–Pennsylvania, 1960; *On the use of philosophy.* Princeton, 1961; *A preface to metaphysics.* New York, 1962; *Dieu et la permission du mal.* Paris, 1963; *Carnet de notes.* Paris, 1965; *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie.* Paris, 1966. (= *Creative intuition in Art and Poetry,* 1953); *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent.* Paris, 1966; *Challenges and renewals.* Notre Dame, Indiana, 1966; *The education of man. The educational philosophy of J. M.* Notre Dame, Indiana, 1967; *De la grâce et de l'humanité de Jésus.* Paris, 1967; *De l'Église du Christ. La personne de l'église et son personnel.* Paris, 1970; *Approches sans entraves* (posztumusz). Paris, 1973; *La loi naturelle ou loi non écrite* (posztumusz). Fribourg, 1986; *Œuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain, 1–16.* Fribourg–Paris, 1982–1999.

Magyarul: „Kereszténység és demokrácia". *Iránytű,* New York, 1952. (*Vigilia,* 1946/12. 1947/1–3.); A filozófia alapelemei. In Maritain, Raïssa: *Nagy barátságok – Jacques Maritain: A filozófia alapelemei.* Budapest, Szent István Társulat, 1986. 317–448; *Az igazi humanizmus (= Humanisme intégral).* Sárospatak–Budapest, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, 1996; *A garonne-i paraszt.* Budapest, Szent István Társulat – Kairosz, 1999.

Róla: Idegen nyelven: Bars, Henry: *La politique selon Maritain.* Paris, Les Editions Ouvrières, 1961; Allard, Jean-Louis: *Jacques Maritain, philosophe dans la cité.* Ottawa, University of Ottawa Press, 1985; Possenti, Vittorio: *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain.* Milano, Massimo, 1984; Viotto, Piero: *Per una filosofia dell'educazione secondo Maritain.* Milano, 1985; Ivaldo, Marco: *Jacques Maritain, filosofo della politica.* Roma, 1985; Hubert, Bernard – Floucat, Yves – Collini, André: *Jacques Maritain et ses Contemporains.* Paris, Centre Indépendant de Recherche Philosophique, 1991; Lacombe, Olivier: *Jacques Maritain.* Paris, 1991; Nickl, Peter: *Jacques Maritain.* Paderborn, 1992; Possenti Ghiglia, Nora: *I tre Maritain.* Milano, 2000; Floucat, Yves: *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique.* Paris, Téqui, 2003; McInerny, Ralph: *The Very Rich Hours of Jacques Maritain. A Spiritual Life.* Notre Dame, Indiana, 2003; Valadier, Paul: *Maritain à contretemps. Politique et valeur.* Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

Magyarul: Mihelics Vid: „A garonne-i paraszt". *Vigilia,* 1967/9. 615–619; Mihelics Vid: „Válaszok Maritain vádjaira". *Vigilia,* 1967/10. 689–693; Kussbach, Erich: „Jacques Maritain, az emberi jogok keresztény filozófusa". *Jogtudományi Közlöny,* 1998/12. 459–471; Dabóci Mária: „Igazságkeresés és Jacques Maritain". *Debreceni Szemle,* 2001/1. 55–59; Havas László: „Maritain és a klasszikus antikvitás". *Debreceni Szemle,* 2001/1. 78–88; Szabó Ferenc: „Jacques Maritain politikai filozófiája. Egy római nemzetközi kollokvium tanulságai". *Távlatok,* 63. 2004/1. 3–11; Frenyó Zoltán – Turgonyi Zoltán: *Jacques Maritain.* Tanulmányok. Budapest, L'Harmattan, 2006; Turgonyi Zoltán: Jacques Maritain Bergson-kritikája. In Szabó Ferenc (szerk.): *Száz év után – Eszméletcsere. Bergson eszméinek hatása a XX. század spirituális megújulására.* Budapest, 2011. 29–44. Maritain műveit és a róla szóló irodalmat lásd még Frenyó Zoltán – Turgonyi Zoltán, i. m. 109–116.

Buji Ferenc

JULIUS EVOLA

Julius Evola, eredeti nevén (Baron) Giulio Cesare Andrea Evola (Róma, 1898. május 19. – Róma, 1974. június 11.) szicíliai eredetű nemesi családból származó olasz festő, költő, filozófus (történelem-, társadalom- és politikafilozófus), ezoterikus gondolkodó, orientalista, szexozófus, a XX. századi tradicionális gondolkodás egyik kiemelkedő képviselője. Evolát kezdettől fogva a polgári szemlélet világi és vallásos oldalával való szembefordulás mozgatta. 1915-től a futurista mozgalomhoz kapcsolódott, és a mozgalom első olaszországi kiállításán az ő képei is ott voltak. Az első világháborút követően, melyben tüzérként vett részt, 1919-től 1922-ig festőként és költőként az olasz dadaizmus egyik fő exponense volt. Az alkotóművészettel szakítva 1923 és 1927 között a klasszikus német filozófia idealizmusa nyomán elmélyült filozófiai stúdiumokat folytatott. Az 1920-as évek második felében került kapcsolatba az olasz fasizmussal, mellyel viszonya mindig is ambivalens volt. 1927 és 1929 között – hogy filozófiai tanulmányai során feltáruló belátásait átültesse a gyakorlatba – érdeklődése az európai mágikus tradíció elméletének és gyakorlatainak irányába fordult. Az 1930-as évek elejétől – részint René Guénon hatására – figyelme egyre inkább a vallások alapjául szolgáló metafizikai tanítások felé irányult. Nemcsak a távol-keleti spiritualitás vonzotta, hanem Európa kereszténységet megelőző, illetve kereszténységen kívüli vallási tradícióit is tanulmányozta. Az 1930-as évek során „a vér mítoszával" szembefordulva igyekezett kidolgozni a rasszizmus szellemi megalapozását. Az olasz fasizmus bukását követően gyakran tartózkodott a harmadik birodalomban, mert úgy vélte, hogy a nemzetiszocializmus az olasz fasizmusnál közelebb áll saját politikai elképzeléseihez. Jelen volt Hitler és a kiszabadított Mussolini első találkozásán Hitler főhadiszállásán.

A világháború végén az SS Biztonsági Szolgálatának megbízásából a megszállt területeken a német hadsereg birtokába jutó szabadkőműves dokumentumokat kutatta. Mint arisztokratikus beállítottságú reakciós rómait, az SS megfigyelés alatt tartotta. 1945-ben Bécs bombázásakor gerincébe repesz fúródott, amelynek következtében hátralevő életére deréktól lefelé lebénult. 3 éven keresztül osztrák szanatóriumokban kezelték. 1951-ben a fasiszta rendszer restaurációjának vádjával perbe fogták, de felmentették. Ettől fogva római lakásába zárkózva élt, miközben metafizikai, társadalomtudományi és politikai könyvek, tanulmányok és újságcikkek sokaságát írta, szerkesztette, fordította. Próbálkozása, hogy a háború utáni radikális olasz jobboldalnak koherens szemléleti megalapozást adjon, kudarcba fulladt.

Evola a *Teoria dell'individuo assolutóban* (1927) – és a hozzá kapcsolódó filozófiai műveiben – az újkori idealista filozófiai hagyomány szolipszista végkövetkeztetésének teoretikus problémáját gyakorlati módon kívánta orvosolni. Megoldási javaslata, a „mágikus idealizmus" azonban már túlmutat a filozófián: az individuumnak a világ addigi passzív „tételezését" – önnön abszolút mivoltát felismerve („abszolút individuum") – tudatos és aktív hozzáállássá kell változtatnia. A *Lázadás a modern világ ellen* (1934) az életmű tengelyét képezi, és egyúttal Evola történetfilozófiai főműve, amelyben egyrészt általános képet ad a szakrális-tradicionális civilizációkról – különösen azok politikai és társadalmi vetületéről –, másrészt végigköveti a modernitás felé vezető hanyatlásuk egyes fázisait. *A felébredés doktrínája* (1943) és *A hatalom yogája* (1949) Evola két orientalisztikai főműve: az előbbiben a buddhai spiritualitás nagyívű rekonstrukciójára vállalkozott a páli kánon alapján, míg az utóbbiban a spiritualitás ama különleges – tantrikus – formáját mutatta be, amelynek középpontjában a hatalom és a „mérgek elixírré változtatásának" eszméje áll. Evola tulajdonképpen mindkét könyvével alternatívát kínált a spiritualitás devocionális és szacerdotális értelmezésével szemben. Hasonló megfontolásokból született *A hermetikai tradíció* (1931) és *A Grál misztériuma* (1937), amelyekben a szórványos anyagból Európa kereszténységen kívüli spirituális hagyományait igyekezett rekonstruálni. Az *Emberek és romok* (1953) Evola politikai világszemléletének kiegyensúlyozott és szisztematikus foglalata, s egyúttal az 50-es években aktuális politikai nézetek kritikája. Csak látszólag nem illeszkedik az életműbe Evola második világháború utáni főműve, *A szexus metafizikája* (1958), mert abban a szexualitást a végső egzisztenciális szintáttörés eszközeként mutatja be, összhangban azzal a transzformatív szereppel, amelyet a szexualitás a tantrikus jógában is játszik. A *Meglovagolni a tigrist* (1961) – Nietzsche szellemében – heroikus és nem minden kétségbeesés nélküli filozófiai kísérlet arra, hogy egzisztenciális orientációt kínáljon azoknak, akik a hagyományos értékek és formák felbomlásának korában valami magasabbra vágynak. *A fasizmus jobbról látva* (1963) című munkájában Evola a maga konzervatív-„reakciós" jobboldali pozíciójából fogalmazza meg a fasizmus kritikáját, kiemelve azt

is, ami érték volt benne. Halála után tanulmányai és cikkei gyűjteményes kötetek sokaságában jelentek meg. Kiterjedt levelezést folytatott többek között Carl Schmittel, Tristan Tzarával, Benedetto Crocével, Giovanni Gentilével, René Guénonnal, Arthur Avalonnal (*alias* John Woodroffe), Kerényi Károllyal, Franz Altheimmel, Hermann Keyserlinggel és Mircea Eliadéval. Evola – különösen a második világháború után – számos olyan szerző munkáját ültette át olasz nyelvre (részint Carlo d'Altavilla néven), akikkel valamilyen fokú szellemi rokonság fűzte össze, úgymint Lao-ce, René Guénon, Gustav Meyrink, Johann J. Bachoffen, Mircea Eliade, Oswald Spengler, Otto Weininger, Gabriel Marcel, Ernst Jünger, Arthur Avalon, Eduard Spranger, Daisetsu T. Suzuki, Karlfried Dürckheim, Ernst Cassirer és mások.

Julius Evolát mind spirituális-metafizikai, mind társadalomtudományi vonatkozásban azonos princípiumok vezérelték. A spiritualitás mindazon formáiban, amelyekkel egész életén át foglalkozott, azt kereste, ami ténylegesen is mélyebb dimenziókat nyithat annak számára, aki a modern ember felületes materializmusával és polgári vallásosságával elégedetlen, miközben a kor álezoterikus iskoláit elutasította (*A jelenkori spiritualizmus arca és álarca*). Olyan szintáttörésre törekedett, amely az emberi lény legmélyebb, transzperszonális erőit és képességeit is meg tudja nyitni – hogy feljuthasson arra az egzisztenciális magaslatra, ahonnan mindenre rálát, és ahol lábát megvetve semmi meg nem rendítheti. Felfogása szerint a legfőbb erény az elszakadás, a distancia képessége, mert ez az alapfeltétele az emelkedettségnek, amelyet a nemesség képvisel. Történelmi-társadalmi-politikai síkon Evola a modernitás folyamatos önkiteljesítését a tradicionális (érték)rend és hierarchia felforgatásaként értelmezte, mellyel szemben a helyes viszony csak a reakció lehet. A konzervativizmus, vagyis a még meglévő értékek megőrzése elégtelen, mert azok már romokban hevernek. Az evolai reakció nem a múlt formáihoz való szolgai alkalmazkodás, hanem az e formákért felelős történelemfeletti princípiumokhoz való ragaszkodás. Csak e princípiumok tekinthetők abszolútnak, történelmi alkalmazásaik viszonylagosak. A platóni megkülönböztetést alkalmazva míg a tradicionális civilizációk a lét civilizációi voltak, a modern civilizáció a létesülés civilizációja. Evola a *philosophia perennis* jegyében állva utasította el a historicizmus minden formáját. Politikai eszménye az *Imperium Romanum* volt (antinacionalizmusa és romanizmusa megjelent abban is, hogy az olasz „Giulio" helyett a latin „Julius" keresztnevet használta). Az állam mint vertikális struktúra a társadalom horizontális hálózatának tengelye. A kettő viszonyában a nemzet vagy a társadalom a test, az állam pedig a neki formát adó és megelevenítő lélek szerepét játssza. Az uralom és a rang alapja csak a tekintély, a szó eredeti értelmében vett *auctoritas* lehet. Az *auctoritasban* mindig van valami numinózus is, mert legitimitását a vezető nem alulról, a néptől kapja, hanem fölülről. Mivel esszenciálisan is fölötte áll a „társadalomnak", ezért képes törvényt szabni neki, vagyis ezért képes felemelni és olyan kvalitáso-

kat kölcsönözni neki, amelyekkel eredendően nem rendelkezik. Aki képes a magasrendűre tekintélyként nézni, az éppen ez által önmaga fölé emelkedik. Valódi államiság pusztán világi jelleggel, tényleges szakrális-religiózus fundamentum nélkül nem létezhet. A *proton pszeudosz*, amely a világot elindította a mai állapotok felé, a humanizmus, melynek alfája és ómegája minden emberfeletti kiküszöbölése. Innen vezeti le Evola a haladás modern mítoszát is. Mivel a legújabb kor embere történelmi értékítéleteit a jólétre és a technikai civilizációra alapozza, áldozatául esik a progresszivizmus délibábjának. Progresszió legfeljebb a tradicionális értékrend elemeinek folyamatos felszámolásában van. Ennek fő eszközei a forradalmak. Az utóbbi évszázadokban politikában, kultúrában, tudományban, művészetben és vallásban – hol erőszakos, hol rafinált és „okkult" eszközökkel – „permanens forradalom" zajlik a tradicionális értékrend ellen. A forradalmiság lényege, hogy az ember sem a metafizikai, sem a politikai rendben nem tűr meg maga fölött senkit és semmit. A forradalmi ideológia alaptévedése, hogy ami fölötte van az embernek, az nem lealacsonyítja és elnyomja, hanem fölemeli. A revolucionizmus két fő jelszava, a szabadság és az egyenlőség ellentmondásban van egymással: ahol szabadság van, nem lehet egyenlőség; ahol egyenlőség van, megszűnik a szabadság. Az egyenlőség eszméje az embert a sorozatgyártott ipari termékek szintjére szállítja le, és homunkulusszá teszi, mert kiküszöböli belőle a minőség és az érték elvét. A minden inherens értékrendtől megfosztott ember csak az absztrakt szabadságot (liberalizmus) igenelheti. A szabadság nem az egzisztencia alsó, ösztönös-emocionális erőinek szabad megnyilvánulása, hanem az azoktól való szabadság, végső soron a személy inherens lehetőségeinek aktualizálása. A felforgatás révén a tradicionális társadalmi hierarchia legalsó eleme kerül felülre: a gazdasági tényező. Ezzel szemben azt, aminek a tradicionális civilizációkban a legnagyobb társadalmi presztízse volt, vagyis a szakralitást és a transzcendenciát ma a magánéletbe száműzték. A gazdaság kora a létfenntartásban való kiteljesedés. Eszménye az emberben élő állat kényelme, az ember animális igényeinek kiszolgálása. Alapszavai: termelés, munka és munkaerő, haszon, bér, fogyasztás, tulajdon. A munkaerő éppúgy termékké vált, mint bármi egyéb. A munka az emberi tevékenység legalacsonyabb rendű tényezője. A demokrácia a pártok nemtelen versengése ama nép kegyeiért, amely az emberi egzisztencián belül az ösztönök világát képviseli. Ámde még a demokráciában sem szűnik meg az alávetettség, csak mindig cserélődnek azok a milliók, akik a többségi diktatúrát kénytelenek elviselni. Lényegét illetően a szocializmus és a demokrácia összes fajtája „ellenállam", mert labilis „princípiumra" vezeti vissza magát: a társadalomra vagy a népre. Evola a fasizmusban – majd a nemzetiszocializmusban – az eredeti római szellem felébredésének lehetőségét látta, de mindkét rendszer plebejus vonásait elutasította. „Ha »fasiszta« eszmék mellett kell kiállnunk, ezt nem azért kell tennünk, mert ezek az eszmék »fasiszták«, hanem annyiban és azért,

mert ezek a fasizmust megelőző és a fasizmusnál magasabb rendű eszmék megjelenésének és igenlésének speciális formái." (*Emberek és romok*, 25.)

Evolát sem politikai tradicionalizmusa, sem spirituális arisztokratizmusa, sem műveinek intellektuális színvonala nem tette szélesebb körben népszerű szerzővé, s így hatása csak korlátozott lehetett. Nem változott ez Evola halála után sem, annak ellenére, hogy az 1990-es évektől kezdve reneszánszát éli: hazájában sorra jelennek meg munkái (összes műveinek kiadása folyamatban van), és könyveit számos nyelvre lefordították, illetve fordítják. Tudományos-akadémiai szinten elsősorban politikai nézetei és különösen a fasizmushoz való viszonya miatt kelt érdeklődést. A mai (pszeudo)ezoterikus mozgalmak képviselői számára Evola munkái orientációjuk és megfogalmazásuk módja miatt fogyaszthatatlanok. Az amerikai perennialista iskola Evolát antiszacerdotális beállítottsága miatt gyakorlatilag figyelmen kívül hagyja. Spirituális munkái, bár nem tudományos jellegűek, tudományos igényességük miatt az adott tudományterület megbecsült elemei voltak, mára azonban már kikerültek a tudományos közbeszéd köréből. Ennek ellenére Evolát a legtekintélyesebb vallástörténeti összefoglaló, az *Encyclopedia of Religion* (2005) a XX. század legjelentősebb vallási gondolkodói között tartja számon. Filozófiai munkásságát újabban Olaszországban filozófiatörténeti jelentőségűnek tekintik. Igazából hiányzik az a társadalmi csoport, amelyik számára Evola a maga egyszerre spirituális, filozófiai és politikai radikalizmusával befogadható lenne. Hatása inkább csak individuális szinten érhető tetten. Művészettörténeti körökben a dadaizmusban betöltött meghatározó szerepéért mindmáig megbecsülés övezi. Itthon történetfilozófiai munkái nagy hatást gyakoroltak Hamvas Béla krizeológiai munkásságára. Evola elsősorban politikai, illetve fiatalkori filozófiai munkássága révén (szolipszizmus) még nagyobb hatással volt László Andrásra. Magyar nyelven a László-iskola erőfeszítéseinek köszönheten számos fontos műve mellett több mint kétszáz tanulmánya is megjelent.

Evola azon kevés szerző egyike, aki azonos – de a modernitásétól radikálisan különböző – princípiumokból kiindulóan hatalmas spektrumot átfogva a megismerés, kultúra és a társadalmi cselekvés nagyon különböző területeit volt képes koherens módon újragondolni. Az a hang, amelyet ő képvisel, megismételhetetlenül egyedi. Személyiségéből fakadó nagyon erős akcionalizmusa, minden tragikus felhangtól mentes heroizmusa azonban mind történet-, mind vallásbölcseleti területen sok egyoldalúsághoz vezetett. Ennek ellenére számos olyan jelenség és probléma adekvát értelmezését adta, amellyel a modern kori irodalomban sehol másutt nem lehet találkozni. A mai politikai konzervativizmus számára transzcendens irányultsága és politikai „imperializmusa" miatt csak a XX. század derekának egyik különleges személyiségeként értelmezhető.

Irodalom: Művei: *La parole obscure du paysage intérieur.* Roma–Zürich, Collection Dada, 1921; *Saggi sull'idealismo magico.* Todi, Atanòr, 1925. (*Ta-*

nulmányok a mágikus idealizmusról. Budapest, Persica, 2017.); *L'individuo e il divenire del mondo.* Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1926. (*Az individuum és a világ létesülése.* Debrecen, Kvintesszencia, 2011.); *L'uomo come potenza.* Todi, Atanòr, 1927; *Teoria dell'individuo assoluto.* Torino, Bocca, 1927; *Imperialismo pagano.* Todi, Atanòr, 1928. (*Pogány imperializmus.* Budapest, Nemzetek Európája, 2003.); *Fenomenologia dell'individuo assoluto.* Torino, Bocca, 1930; *La tradizione ermetica.* Bari, Laterza, 1931. (*A hermetikai tradíció szimbólumai, doktrínája és királyi művészete.* Budapest, Arcticus, 2007.); *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo.* Torino, Bocca, 1932. (*A Princípiumnak és akciójának könyve [Tao tê ching])* • *A jelenkori spiritualizmus arca és álarca.* Budapest, A Hagyomány és a Transzcendencia Iskolája, 1994.); *Rivolta contro il mondo moderno.* Milano, Hoepli, 1934. (*Lázadás a modern világ ellen.* Nyíregyháza, Kötet, 1997.); *Tre aspetti del problema ebraico.* Roma, Mediterranee, 1936; *Il mistero del Graal.* Bari, Laterza, 1937. (*A Grál misztériuma és a ghibellin birodalmi idea.* Debrecen, Kvintesszencia, 2001.); *Il mito del sangue.* Milano, Hoepli, 1937; *Indirizzi per una educazione razziale.* Napoli, Conte, 1941; *Sintesi di dottrina della razza.* Milano, Hoepli, 1941. (*A rasszok és a tradíció.* Budapest, Nemzetek Európája, 2003.); *La dottrina del risveglio.* Bari, Laterza, 1943. (*A felébredés doktrínája. Tanulmány a buddhista aszkézisről.* Debrecen, Kvintesszencia, 2003.); *Lo Yoga della potenza.* Torino, Bocca, 1949. (*A hatalom yogája. Tanulmány a tantrákról.* Budapest, Persica, 2007.); *Orientamenti.* Roma, Imperium, 1950. (*Orientációk.* Budapest, Stella Maris, 1998.); *Gli uomini e le rovine.* Roma, Edizioni dell'Ascia, 1953. (*Emberek és romok.* Budapest, Nemzetek Európája, 2005.); *Gruppo di UR: Introduzione alla magia come scienza dell'Io I–III. A cura di Julius Evola.* Torino, Bocca, 1955. (UR-csoport [szerk.]: *Bevezetés a Mágiába I–III.* Budapest, Persica, 2007–2008.); *Metafisica del sesso.* Todi, Atanòr, 1958. (*A szexus metafizikája.* Budapest, UR, 2000.); *L'»Operaio« nel pensiero di Ernst Jünger.* Roma, Armando, 1959; *Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione.* Milano, Mediterranee, 1961. (*Meglovagolni a tigrist. Egzisztenciális orientáció a felbomlás korszakában.* Budapest, Persica, 2013.); *Il cammino del cinabro.* Milano, Vanni Scheiwiller, 1963. (*A cinóberösvény.* Budapest, Nemzetek Európája, 2006.); *Il Fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra.* Roma, Volpe, 1963. (*A fasizmus és a Harmadik Birodalom.* Budapest, Europa Authentica, 2002; Máriabesnyő, Attraktor, 2014.); *L'arco e la clava.* Milano, Vanni Scheiwiller, 1968; *Raâga Blanda.* Milano, Vanni Scheiwiller, 1969; *Il taoismo.* Roma, Mediterranee, 1972. (*A Princípiumnak és akciójának könyve (Tao tê ching)* • *A jelenkori spiritualizmus arca és álarca.* Budapest, A Hagyomány és a Transzcendencia Iskolája, 1994.); *Ricognizioni. Uomini e problemi.* Roma, Mediterranee, 1974; *Zen. A szamurájok vallása. Öt tanulmány a japán buddhizmusról* (Frithjof Schuonnal közösen). Debrecen, Kvintesszencia, 1996; *A múló ember típusa, és további tanulmányok.* Budapest, Camelot, 1996; *A megvalósítás és a halál utáni akciók. A megvalósítás útja a Mithrász-misztériumokban és a lámaizmus túlvilági tanításai.* Debrecen, Kvint-

esszencia, 1997; *Jobboldali fiatalok kézikönyve*. Debrecen, Kvintesszencia, 2012; Evola, Julius (Arthos / Cantiere / Ea / Iagla / J. E. / Báró Julius Evola). In Buji Ferenc (szerk.): *Metaphysicum et politicum. A magyar tradicionális iskola bibliográfiája*. Debrecen, Centrum Traditionis Metaphysicæ, 2008. 124–145. (Teljes magyar nyelvű Evola-bibliográfia 2007-ig.)

Róla: Bedetti, Andrea: *Dadaïsme et tradition, Evola, le philosophe au pinceau*. Nantes, Ars Magna, 2004; *Boutin, Christophe: Politique et tradition. Julius Evola dans le siècle, 1898–1974*. Paris, Kimé, 1992; Cassata, Francesco: *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*. Torino, Bollati Boringhieri, 2003; *Conte, Vitaldo: Julius Evola. Arte come alchimia, mistica, biografia*. Reggio Calabria, Iriti, 2005; Di Dario, Beniamino: *La via romana al Divino. Julius Evola e la religione romana*. Padova, Ar, 2001; Di Vona, Piero: *Evola e Guénon. Tradizione e Civiltà*. Napoli, Società Editrice Napoletana, 1985; Furlong, Paul: *Introduction to the Social and Political Thought of Julius Evola*. London, Routledge, 2011; Guyot-Jeannin, Arnaud: *Julius Evola*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1997; Hansen, H. T. (alias Hakl, Hans Thomas): *Julius Evola et la «révolution conservatrice» allemande*. Montreuil, Deux Etendards, 2002; Lippi, Jean-Paul: *Julius Evola, métaphysicien et penseur politique*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998; Malgieri, Gennaro: *Modernità e Tradizione*. Roma, Settimo Sigillo, 1987; Negri, Antimo: *Julius Evola e la filosofia*. Milano, Spirali, 1988; Reschika, Richard: *Das Versprechen der Ekstase. Eine philosophische Reise durch das erotische Werk von Georges Bataille und Julius Evola*. Bochum, Projekt, 2011; Romualdi, Adriano: *Julius Evola. L'uomo e l'opera*. Roma, Volpe, 1966; Taufer, Paolo: *Les Jeunes et les ruines de Julius Evola*. Avrille, Sel, 2005; Valento, Elisabetta: *Homo Faber. Julius Evola fra arte e alchimia*. Roma, Fondazione Julius Evola, 1994; Veneziani, Marcello: *La ricerca dell'assoluto in Julius Evola*. Palermo, Thule, 1979; De Benoist, Alain: Julius Evola, radikális reakciós és elkötelezett metafizikus. A politika Julius Evolánál. In De Benoist, Alain: *Zarathustra nyomában. Példabeszéd a jó európaiakhoz*. Budapest, Europa Authentica, 2002. 167–221; De Turris, Gianfranco – Cospito, Nicola – Zoratto, Bruno (szerk.): „Julius Evola az Ahnenerbe titkos dokumentumaiban I–II". *Északi Korona*, 2005. 13. sz. 5–10, 17–22; De Turris, Gianfranco: „Julius Evola és Mircea Eliade. Egy elfelejtett barátság". *Tradíció*, 2002, 39–52; Del Ponte, Renato: „Julius Evola kísérlete az »UR Csoporttal«". *Tradíció*, 2004. 25–46; Horváth Róbert – Rády Sándor Zsolt: „Evola Magyarországon. Báró Julius Evola és a magyar arisztokrácia". *Sacrum Imperium*, 3. sz. 1998. 23–31; Horváth Róbert: *A politika funkciója Julius Evola életművében*. Budapest, Camelot, 1998; Horváth Róbert: „Hamvas Béla és az apoliteia". *Pannon Front*, VIII. évf. 2002. 1. sz. 12–21; Horváth Róbert: „Julius Evola nemzetközi fogadtatásának problémáiról". *Északi Korona*, 2005. 18. sz. 43–51; Kondor Attila: „Julius Evola és Frithjof Schuon festészetéről". *Tradíció*, 2002. 163–176; Madarász Imre: Egy hagyományellenes tradicionalista. Julius Evola „felfedezése". In Madarász Imre: *„Titus íve alatt". Az antik Róma öröksége az olasz felvilágosodás és romantika irodalmában*.

Budapest, Eötvös József, 1998. 117–128; Madarász Imre: Szexuálmisztika. Evola és Sade. In Madarász Imre: *Az érzékek birodalma. Erotográfia és pornográfia az olasz irodalomban.* Budapest, Hungarovox, 2002. 197–205; Mutti, Claudio: „Evola és Magyarország". *Pannon Front,* VII. évf. 2001. 2. sz. 10–13; Piscitelli, Alfonso: Az Autarkha és kritikusai. In Evola, Julius: *Tanulmányok a mágikus idealizmusról.* Persica, Budapest, 2017. 221–236; Scaligero, Massimo: „J. Evola". *Tradíció,* 1999. 221–228; Volpi, Franco: A fiatal Julius Evola elfeledett idealizmusa. In Evola, Julius: *Tanulmányok a mágikus idealizmusról.* Budapest, Persica, 2017, 15–33.

Vincze Krisztián

KARL ADAM

A német katolikus pap és teológus Karl Adam Regensburghoz közel, a bajor Pursruckban született 1876. október 22-én. Gimnáziumi tanulmányait Ambergben végezte, ezt követően nyert felvételt a regensburgi szeminárium papnövendékeinek sorába. 1900-ban szentelték pappá, 1904-ben doktori fokozatot szerzett a Müncheni Egyetemen. Az 1908-ban lezajló habilitációs eljárás után 1917-ig a müncheni Wilhelm Gimnáziumban tanított, ahol Rupprecht Ferdinánd bajor koronaherceg fiainak is házitanítója volt. Teológusként figyelmét a keresztény dogmatörténet kötötte le 1910 és 1918 között. Egyetemi pályafutásának második korszakában, amelyet az 1919-es és 1954-es évekkel szokás keretezni, írásai már a szisztematikus teológia kérdései és problémái mentén helyezkedtek el. 1910-ben, harmincnégy évesen kritikus hangnemben reagált X. Pius *Sacrorum antistitum* kezdetű *motu propriójára,* amely a teológusoknak kötelezővé tett antimodernista eskü szövegét foglalja magában. A fiatal teológus úgy érezte, ez a fajta kötelezettség a német katolicizmus intellektuális integritását veszélyeztetné. Kritikus hangnemére a Szentszék azzal válaszolt, hogy írásait vizsgálatnak vetette alá. Karl Adam tudta, hogy a vizsgálat következményeként eltilthatják a tanítástól, ez azonban Rupprecht koronaherceg közbenjárásának köszönhetően nem történt meg.[1]

A Straßburgi Egyetemtől 1917-ben kapott felkérésnek csak egy évig tudott eleget tenni, a versailles-i békeszerződés értelmében ugyanis német állampolgárságú egyetemi oktatók nem maradhattak már Elzász területén.

[1] Krieg, Robert A.: „Karl Adam, National Socialism and Christian Tradition". *Theological Studies,* 60. 1999. 432–456. Itt: 436–439.

A Tübingeni Egyetem Katolikus Fakultásán a dogmatika professzoraként tevékenykedett 1919-től, ahol a modernizmus gyanújába keveredett Wilhelm Koch helyét töltötte be. *Glaube und Glaubenswissenschaft* című írása olyan teológiai értekezésként nyert elismerést, amelyben Max Scheler fenomenológiáját alkalmazva egzisztenciális tapasztalatként fejtette ki az istenhitet, s a benne megragadott Istent mint a hit objektív referátumát tárta fel. Dogmatikájában a nagy tübingeniek – Johann Sebastian Drey, Johannes Evangelist von Kuhn, Johann Adam Möhler – hatása is egyértelműen érezhető. Élete derekának éveit beárnyékolta annak következménye, hogy bár teológusként korszerű és sok szempontból igazán gyümölcsöző volt, politikai konzervativizmusa a németországi eseményeket illetően megtagadta tőle az éleslátást. 1959-ben azzal keresték őt meg, hogy legyen a II. vatikáni zsinat előkészítő munkáinak részese, de egészségi állapota miatt erre már nem tudott igent mondani. Halála 1966. április 1-én következett be. Temetését a rottenburg-stuttgarti püspök, Dr. Karl Joseph Leiprecht vezette, homíliát rajta Dr. Wilhelm Sedlmeier segédpüspök mondott.

Fő művei: *Das Wesen des Katholizismus.* Augsburg, Haas & Grabherr, 1924. (Magyarul: *A katolicizmus lényege.* Budapest, Szent István Társulat, 1936.); *Christus unser Bruder.* Regensburg, Habbel, 1927; *Jesus Christus.* Augsburg, Haas & Grabherr, 1933. Egyéb jelentősebb írásai: *Der Kirchenbegriff Tertullianus* (Paderborn, Schöningh, 1907); *Die Eucharistielehre des heiligen Augustin* (Paderborn, Schöningh, 1908); „Der Antimodernisteneid und die theologische Fakultäten". *Katholische Kirchenzeitung für Deutschland,* 1. 1910. 83–85; *Das sogenannte Busseedikt des Papstes Kalixtus* (1917); *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem heiligen Augustin* (1917); „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus". *Theologische Quartalschrift,* 101. 1920. 131–155; „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum". *Theologische Quartalschrift,* 114. 1933. 40–63; Vom gottmenschlichen Erlöser. In Zentralkomitee der Generalversammlungen der deutschen Katholiken (Hrsg.): *Glaubenstage und Glaubenswallfahrten.* Paderborn, Selbstverlag, 1935. 11–24; „Jesus, der Christus und wir Deutschen". *Wissenschaft und Weisheit,* 11. 1944. 10–23; „Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus". *Theologische Quartalschrift,* 132. 1952. 385–410.

Karl Adam teológiáját olyan jeles szerzők becsülték nagyra, mint Karl Rahner, Michael Schmaus vagy Bernhard Häring. Jézus Krisztus emberségének előtérbe állítása, az egyháznak Krisztus élő testeként való hangsúlyozása, a keresztény hit tapasztalati dimenziójának feltárása olyan mozzanatai munkásságának, amelyek alapján elmondható, hogy a két világháború között igazán a kornak megfelelő teológiát dolgozott ki,[2] s amely képes lehetett a katolikus tanítás és hagyomány fontos tartalmainak hatékony közlésé-

[2] Kasper, Walter: „Karl Adam". *Theologische Quartalschrift,* 156. 1976. 251–258.

re. A katolicizmust minden érték igenlésével azonosította,[3] amelynek történetében és fejlődésében a különböző ellentétek feszültsége mindig új formaképződésekhez vezetett el. Többször utalt arra is, hogy a katolikus egyházban a hagyomány több mint konvencionális formulák ismételgetése; inkább élő dinamizmus, amelyben az élő Krisztussal való kapcsolatban tartja meg a hívőt, s amely különböző korokban önazonossága ellenére természetesen vesz magára különböző formákat.

Krisztológiáját az tette időszerűvé, hogy benne Jézus Krisztusnak a neoskolasztika által elhanyagolt emberi természetét vizsgálta elsősorban, mégpedig legtöbbször az evangéliumi beszámolók tükrében, amely által maga Krisztus személye és az evangéliumok tanítása is „életközeliségre" tehetett szert. A korábbi teológia egyfajta hangsúlyeltolódással emelte ki Krisztus isteni természetét, aminek az lett a következménye, hogy az emberi természet másodlagosként háttérbe került, s Jézus Krisztus sokszor egyfajta „szokatlan" emberként nyert ábrázolást. Nemcsak a deduktív neoskolasztika krisztológiáját illette kritikusan, hanem Adolf von Harnack liberális felvetéseinek krisztológiai hatásaival és Bultmann demitologizáló törekvéseivel is szembehelyezkedett. Jézus Krisztus emberi természetének üdvtörténeti jelentőségére úgy hívta fel a figyelmet, hogy közben az Üdvözítőre mint „saját testvérünkre" mutatott rá.

Egyháztanában annak a paradigmaváltásnak az egyértelmű előjeleit látjuk, amely a II. vatikáni zsinat idején fejeződhetett ki teljességében. Az egyház lényegi jegyeinek összefoglalásában nem a *societas perfectát* emlegette,[4] s nem azt a fajta intézményi jelleget, amelyhez hivatalok és jogok köthetők, s amelyben a pápai hatalom legfőbb tekintélyként tud úrrá lenni a belső ellentéteken. Az egyház elsősorban Krisztus misztikus teste, sőt az egyház Krisztus folyamatos megtestesülése a történelemben. A megtestesülés a keresztények számára annak az új közösségnek az alapja és ültetvénye, amelyet egyháznak hívunk. Amikor az Ige testté lett, Krisztus teste és Isten országa váltak objektív valóságokká.[5] Ekkléziológiájának inkarnatórikus jellegén felül sajátossága még, hogy abban az egyes ember hitét mindig a teljes egyházi közösségbe beágyazódva szemléli. A személyes egzisztenciát és az abban megszülető, kibontakozó istenhitet – az egyház közösségi jellegének megfelelően – interperszonális hálózatok mentén, nem pedig az én újkori autonómiájának jegyében elemzi.

Karl Adam a megtestesülés okán bizakodó volt az emberiség történelmének jövőjét tekintve, ugyanakkor Oswald Spengler[6] hatására pesszimis-

---

[3] Mihelics Vid: „Visszapillantás a nyolcvanéves Karl Adam életművére". *Új Ember*, 1957. június 23. 1.

[4] Vö.: XIII. Leó pápa: *Immortale Dei* (1885). 11. 1.

[5] Vö.: Adam, Karl: „Das Wesen des Katholizismus"; ill. Krieg, Robert A.: „Karl Adam, National Socialism, and Christian Tradition". *Theological Studies*, 60. 1999. 432–456. Itt: 440.

[6] Spengler, Oswald: *A Nyugat alkonya, I–II.* Budapest, Európa, 1995. *Der Untergang des Abendlandes.* I. Bd. Wien–Leipzig, Braumüller, 1918. II. Bd. München, Beck, 1922.

ta volt a nyugati civilizáció jövőbeli alakulásának kérdésében. Meglátása szerint a kulturális és spirituális hanyatlás a késő középkorban kezdődött meg, a reformációval felerősödött. A hanyatlás második stádiuma a felvilágosodás korával esik egybe. A már a XX. évszázadot egyértelműen jellemző ateizmus, individualizmus, erkölcsi relativizmus és szekularizmus mind ennek a hanyatló folyamatnak a számlájára írható. Fontos tézise, hogy a szabadság modernkori koncepciója a Nyugat hanyatlását gyorsítja fel. Karl Adam véleménye szerint a katolikus hagyomány nem tolerálhatja semmiképpen az emberi autonómia modern formáját. Meggyőződése volt, hogy a társadalomnak, az államnak sarokköve csakis az egyház lehet, így annak meg kell őriznie befolyását, illetve vezető szerepét még a harmadik birodalomban is, különben káosz lesz úrrá a társadalmon.[7]

Politikai konzervativizmusában Karl Adam nem volt elég éber és elővigyázatos. Hosszú időn keresztül a trón és az oltár újbóli összekötésében reménykedett Hitler hatalmának fokozatos terebélyesedése közepette. A hitleri rendszer támogatásában közrejátszhatott a Szovjetunióban kialakított szocializmustól s a weimari köztársaság, Nagy-Britannia vagy éppen az Egyesült Államok által megvalósított demokráciától való idegenkedése. Közrejátszhatott benne Hitler közjóról szóló retorikájának vonzereje, továbbá a katolicizmussal egybecsengő olyan értékek támogatása is, mint a család és a nemzeti hagyomány megbecsülése. 1933-ban nyilvánosan támogatta a hitleri hatalomátvételt; elképzeléseiben a katolicizmust a nemzetiszocializmussal próbálta meg összekötni, olyan Németország reményében, amelyben az egyház tevékenységének nyugodt gyakorlásához az állam szolgáltat majd biztos alapokat, s ahol a germán szellemi örökséget hordozó keresztények élhetik életüket. Igaz, hogy 1934-ben szóvá tette súlyos aggodalmait az újpogányság terjeszkedését és az egyháziak elhallgattatását illetően – magára vonva így a politikai zavarkeltés vádját –, azonban a második világháború kitörését követően több püspök nemtetszését is kivívta a háborút értékelő megnyilvánulásaival.[8]

Teológiai eredményeinek árnyalt és részletes értékelését végezte el egy-egy teológiai kérdés mentén Walter Kasper mellett Yves Marie-Joseph Congar[9] is; többen úgy kutatták műveit, hogy a már említett egyéb tübingeni teológusok hatásait is megpróbálták ezekben felmérni. További kutatásokat, elemzéseket igényelhetne az a kérdés is, hogy vajon hol vannak te-

---

[7] Bár teológiája sok szempontból megérdemelten tekinthető a „II. vatikáni zsinat teológiájához való úttörésnek" (Graber, Rudolf: *Karl Adam (1876–1966) zum 100. Geburtstag.* Regensburg, Erhardi, 1976.), nem tudott az egyházban olyan potenciált meglátni, amellyel az a „földi dolgok jogos autonómiája mellett is", illetve a modern társadalom keretei között is betölthető hithirdető szerepét (II. vatikáni zsinat: *Gaudium es spes*, 36.).

[8] Kreidler, Hans: Karl Adam und der Nationalsozialismus. In Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hrsg.): *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte.* Sigmaringen, Thorbecke, 1983. 129–140. Itt: 138.

[9] Pl. Congar, Yves: *I Believe in the Holy Spirit.* New York, Crossroad, 1997.

ológiájának és politikai konzervativizmusának legmélyebb összefüggései,[10] s vajon mennyire ismerhette fel a későbbiekben a német államvezetést és politikát illető saját téves meglátásait.[11]

Irodalom: Häring, Bernhard: „In Memory of Karl Adam". *Ave Maria,* 103. Jun. 11. 1966. 6; Heiler, Friedrich: „Zum Tod von Karl Adam". *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 20. 10. 1956. 10; Denzler, Georg: Antijudaismus und Antisemitismus in der Theologie unseres Jahrhunderts: Karl Adam, Michael Schmaus und Anton Stonner. In *Facta Universitatis.* (Series Law and Politics. Bd. 1. No. 1.) University of Niš, 1997. 11–20; Kreidler, Hans: Adam, Karl. In *Lexikon für Theologie und Kirche.* 3. Auflage. Bd. 1. 141–142; Kreidler, Hans: *Eine Theologie des Lebens: Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams.* Mainz, Matthias-Grünewald, 1988; Hans Kreidler: Karl Adam und der Nationalsozialismus. In *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte.* Sigmaringen, 1983. 129–140; Stelzenberger, Johannes: „Bibliographie Karl Adam". *Theologische Quartalschrift,* 137. 1958. 330–347; Rahner, Karl: „Theologie in der Welt". *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 20. 10. 1956. 10; Scherzberg, Lucia: Adam, Karl Borromäus. In *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL).* Bd. 30. Nordhausen, Bautz, 2009. 1–20; Scherzberg, Lucia: *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus: Karl Adam als kontextueller Theologe.* Darmstadt, WBG, 2001; Mihelics Vid: „Visszapillantás a nyolcvanéves Karl Adam életművére". *Új Ember,* 1957. június 23. 1; Hebblethwaite, Peter: „Understanding German Catholics". *New Blackfriars,* 68. April 1987. 179–191; Krieg, Robert A.: „Karl Adam, National Socialism, and Christian Tradition". *Theological Studies,* 60. 1999. 432–456; Graber, Rudolf: *Karl Adam (1876–1966) zum 100. Geburtstag.* Regensburg, 1976; Kasper, Walter: „Karl Adam". *Theologische Quartalschrift,* 156. 1971. 251–258.

[10] Krieg, Robert A.: „Karl Adam, National Socialism, and Christian Tradition". *Theological Studies,* 60. 1999. 432–456. Itt: 435.

[11] http://www.kathpedia.com/index.php/Karl_Adam

Pogrányi Lovas Miklós

RUSSELL KIRK

Russell Kirk 1918-ban született Plymouth városában (USA, Michigan), brit eredetű protestáns családban. A gyermek Kirk lelkivilágára mély benyomást gyakorolt a családban uralkodó ezoterikus légkör: a rokonságban swedenborgiánus spiritiszták tevékenykedtek aktívan. E különös élmények ihlették horrorregényeit, melyek politikaelméleti és irodalomkritikai művei mellett egy időben ugyancsak népszerűek voltak. Tanulmányai és későbbi munkássága során nagy hatással volt rá John Henry Newman, Alexis de Tocqueville, Christopher Dawson, Alfred Jay Nock, továbbá Edmund Burke, Randolph of Roanoke és T. S. Eliot; utóbbiakról monográfiát is írt. Kirk friss diplomásként civilizációtörténetet tanított a Michigani Egyetemen, majd tanulmányútra indult Nagy-Britanniába. A skóciai St. Andrews-i Egyetemen doktorált, disszertációja 1953-ban jelent meg könyv formájában *The Conservative Mind* címmel. A mű egycsapásra országos hírnevet szerzett neki, és az amerikai konzervatív reneszánsz nyitódarabjává vált.[1] Kirk részt vett több fontos konzervatív folyóirat megalapításában is. A *National Review* (1955) William F. Buckley, Jr. főszerkesztésével működött, és az Old Right mellett fokozatosan egyre nagyobb megjelenést biztosított a konzervatív mozgalom több ágának is. Rendszeresen publikáltak benne fuzionisták, neokonok, libertáriusok, valamint az American Right hívei is. Buckley teret engedett jobboldalivá váló volt kommunistáknak is, mint Willmoore Kendall, John Dos Passos vagy Whittaker Chambers. A *Modern Age* 1957-

[1] Az amerikai konzervatív reneszánsz Friedrich A. Hayek *Út a szolgaságba* (1944), Richard Weaver *Ideas Have Consequences* (1948) és Robert Nisbet *Quest for Community* (1953) című műve hatására bontakozott ki.

ben indult Kirk főszerkesztésével. A folyóirat 1976-ban az Intercollegiate Studies Institute konzervatív agytröszt tulajdonába került, mely az amerikai konzervatív irodalom egyik fontos kiadója. A *Modern Age* a be nem avatkozás elvét vallja, tradicionalista, vallásos konzervativizmust testesít meg, mely erős szimpátiával bír a római katolicizmus és a keleti ortodoxia irányába is. A lapnál rendszeresen publikáltak magyar emigránsok is. Mindenekelőtt Molnár Tamás, de írásokat közölt John Lukacs, Jáky Szaniszló és Habsburg Ottó is. Kirk politikai tanácsadóként is alakította az eseményeket. A 60-as évek elején Barry Goldwater beszédírója volt, később Richard Nixon bizalmasa, barátja. A 80-as években Ronald Reagan kormányzását támogatta.

Russell Kirk irodalmi igénnyel, közérthető stílusban művelte a filozófiát. A konzervatív nagy esszé műfajának kiemelkedő művelője volt, ami olyan szerzőkkel rokonítja, mint Edmund Burke, Joseph de Maistre, Hilaire Belloc, G. K. Chesterton, C. S. Lewis és Molnár Tamás. Különösen nagy hatással volt rá Christpher Dawson és T. S. Eliot. Igen termékeny szerző volt: élete során több száz cikket, kis esszét és recenziót írt, s megjelentetett kiérlelt, monografikus műveket. Ilyen mindenekelőtt a *Roots of American Order* (1974), melyben az amerikai politikai, gazdasági és katonai rend gyökereit taglalja. E művében a nyugati kultúra történetét tekinti át amerikai nézőpontból. Számba veszi azon filozófiai, politikai, irodalmi és egyéb kulturális előzményeket, melyek alapvetően befolyásolták az egyesült államokbeli magaskultúra kialakulását. Kirk szimbolikusan négy városhoz köti az amerikai történelmet: Jeruzsálem, Athén, Róma és London. Ezek azok a kulturális centrumok, melyekben megszülettek azok a hagyományok, erkölcsök és intézmények, amelyek Amerikát is naggyá tették. Jeruzsálem a kereszténység, és így a keresztény kultúra szülővárosa, Athén a nyugati bölcselet bölcsője, Róma a birodalmi előkép, London pedig a brit örökség központja. Életművének záródarabja az *Amerika brit kultúrája* (1993) a multikulturalizmus ellenében íródott.

Kirk konzervatív volt, ám e meghatározás pontosítást igényel. Az amerikai konzervativizmus kezdetektől fogva különbözött a kontinentálistól, de még a brittől is. Problémafelvetései és azok tárgyalási módjai sajátosan helyhez kötöttek. Kirk e tekintetben kilóg az amerikai hagyományból: gondolkodása kivételesen európai karakterű. Nyitott szellemű, egyetemes horizonttal bír. Egyrészt egységben szemlélete az amerikai és a brit konzervatív hagyományt, ami részben önkényes konstrukció,[2] másrészt egész élete során az amerikai és az európai magaskultúra alapvető egységének kimutatá-

[2] Mezei Balázs: Az egyesült államokbeli konzervatív esszé kialakulása. In McAdams, A. James: *A modernitás válsága*. Budapest, Századvég, 2014.

sán dolgozott. Kirk ugyanakkor kifejezetten államellenes. Olyan mértékben elveti a kiterjedt jóléti államot, ami már a libertáriusokkal rokonítja.[3]

Kirk filozófiája egyértelműen keresztény ihletésű, de írásaiban többnyire szekuláris érvelést alkalmaz. Átfogóan alátámasztja a keresztény vallás világtörténelmi jelentőségét, kultúrateremtő és civilizációmegtartó mivoltát, hogy fontosságát a nem vallásos olvasók is beláthassák. Gondolkodása egyszerre tradicionalista és természetjogi ihletésű. Konzervativizmusának végső célja, hogy megmentse a nyugati kultúrát a pusztulástól. Hozzá kívánja segíteni olvasóit, mindenekelőtt a politikusokat ahhoz, hogy minden korban megfelelő választ tudjanak adni a hozzájuk intézett kihívásokra. Kirk ideológiaellenes volt, mert azt valláspótléknak tekintette (vö.: Scruton). Vallotta: a politikusoknak rendelkezniük kell szilárd világnézettel és megalapozott általános műveltséggel, és ezen a talajon állva kell pragmatikusan, a kor kihívásainak megfelelően cselekedniük.

Kirk élete során többször is összegezte a konzervatív ember ismérveit. Az egyik, úgynevezett hatos kánonja szerint:[4] 1. A konzervatív hisz abban, hogy létezik transzcendens eredetű erkölcsi rend, melyhez hozzá kell igazítani a társadalom működését. 2. A konzervatív tekintettel van a társadalmi folytonosság elvére: vagyis nem támogat előzmény nélküli, légből kapott, voluntarista változtatásokat, mert tudja: az ördög szélvészként érkezik, míg a gondviselés lassan dolgozik. 3. A konzervatív kimeríthetetlen kincsesbányaként tekint az ősök tapasztalataira: az elődeink által felállított intézmények, a tőlük kapott hagyományok segítenek nekünk eligazodni az életben. 4. A konzervatív embert a bölcsesség vezérli: megismerni törekszik a múlt gondolkodóinak tanítását. Tisztában van vele, hogy óriások vállán ülő törpék vagyunk. 5. A konzervatív tekintettel van a sokszínűség elvére. Tudja, a társadalom természetes közösségekből épül fel. Ezért elítéli a nihilizmusba torkolló individualizmust, és a mindent szürkeséggé változtató, erőszakolt kollektivizmust is. 6. A konzervatív ember fontos ismérve a tökéletlenség tudata: tisztában van vele, hogy nincs a zsebében a bölcsek köve. Tudja, a Földön nem teremthetőek paradicsomi állapotok, ezért nem hisz az ember vég nélküli tökéletesíthetőségében, átnevelhetőségében sem. Tudja, a rosszra való hajlam az emberi természet legbelső lényegéhez tartozik, nem tartja azt kiküszöbölhetőnek. (Vö.: Szent Ágoston.)

Kirk hatása az amerikai konzervativizmus történetének sajátosságai miatt nehezen határozható meg. Az általa, valamint Hayek, Nisbet és Weaver által elindított konzervatív reneszánsz számos irányzat kialakulásához vezetett. Kirk eredeti eszmeiségének őrzői elsősorban a hagyományelvű kon-

---

[3] Kirknek a libertáriusokról alkotott véleménye a „Libertarians: The Chirping Sectaries" című cikkéből ismerhető és érthető meg. *Modern Age*, 1981. Fall.

[4] Panichas, Georg A. (ed.): *The Essential Russell Kirk. Selected Essays*. Wilmington, ISI Books, 2006; vö.: Kirk, Russell: *The Conservative Mind*. Chichago, Regnery, 1953.; uő: *The Politics of Prudence*. Bryn Mawr, ISI Books, 1993.

zervatívok, akik laza szövetséget alkotnak az Atlanti-óceán két partján. Nagy-Britanniában tradicionalista konzervatívnak nevezik őket. Legismertebb képviselőjük a 2020-ban elhunyt Roger Scruton, legfontosabb fórumuk a *Salisbury Review*. Amerikában a rájuk alkalmazott bevett kifejezés a „paleokonzervatív". Ők visszatérően hivatkoznak Russel Kirkre mint mesterre, inspirációforrásra vagy szellemi vezetőre. Nem alkotnak önálló hatalmi blokkot (mint a neokonok), hanem egyénenként töltenek be fontos pozíciókat kutatóintézetekben, egyetemeken, folyóiratoknál, illetve a politika élvonalában is. A paleók csapatát erősíti Taki Theodoracopulos, Patrick J. Buchanan, Paul Gottfried és Rod Dreher is. Fontosabb folyóirataik: *The American Conservative, Chronicles, Intercollegiate Review, Modern Age, University Bookman, The Political Science Reviewer, The Chesterton Review Image*. Kirk eszmeiségét képviselik az alábbi agytrösztök is: Rockford Institute, Ethics and Public Policy Center, Heritage Foundation, Hoover Institution, Hudson Institute, Intercollegiate Studies Institute, Philadelphia Society, Howard Center for Family, Religion and Society, National Humanities Institute, és természetesen a nevét viselő Russell Kirk Center for Cultural Renewal. Eszmei örököseinek tekinthetők továbbá a különböző életpárti, migráció- és multikulturalizmus-ellenes, valamint keresztény-jobboldali mozgalmak is, jóllehet nem feltétlenül hivatkoznak őreá.

Fontosabb művei: *John Randolph of Roanoke. A Study in American Politics* (1951); *The Conservative Mind* (1953); *A Program for Conservatives* (1954); *Edmund Burke. A Genius Reconsidered* (1967); *Eliot and His Age. T. S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century* (1971); *The Roots of American Order* (1974); *Amerika brit kultúrája* (1993; ford. Pásztor Péter, 2020).

Irodalom: „Amerika". *Századvég*, 2013. 69. szám; Egedy Gergely: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban*. Budapest, Századvég, 2014; McAdams, A. James: *A modernitás válsága*. Szerk. Mezei Balázs. Ford. Dippold Ádám, Pogrányi Lovas Miklós. Budapest, Századvég, 2014; Pogrányi Lovas Miklós: Russell Kirk kultúrfilozófiájának alapvonásai. *Magyar Szemle*, 27. 7–8. 2018. 59–72.; uő. (szerk.): *Konzervatív reneszánsz az Egyesült Államokban*. Budapest, Századvég, 2016.

Szilvay Gergely

MICHAEL OAKESHOTT

Michael Oakeshott (1901–1990), a XX. századi brit konzervativizmus egyik meghatározó alakja Chelsfieldben született. Édesapja tagja volt a mérsékelt szocialista Fabiánus Társaságnak, George Bernard Shaw a család jó barátja volt. Oakeshott Cambridge-ben hallgatott történelmet, s később ott is tanított. 1941-ben csatlakozott a világháborúban harcoló brit hadsereghez, bár sosem harcolt a frontvonalon. 1945-ben szerelt le, és visszatért Cambridgebe. Két évvel később azonban átigazolt Oxfordba, ahonnan egy évvel később tovább is állt, hogy a London School of Economics politikatudományprofesszora legyen. Itt a munkáspárti Harold Laski székét vette át. Innen ment nyugdíjba 1969-ben, nyugdíjas éveit vidéki birtokára visszavonultan töltötte. Három felesége volt, rajongott a nőkért, viszonyt folytatott Irish Murdoch írónővel.

Posztumusz munkáival együtt összesen mintegy húsz kötete jelent meg. Első munkájában (*Experience and Its Modes,* 1933) a tudományos, a történelmi és a gyakorlati gondolkodást vizsgálja, s Platónnal szembehelyezkedve kijelenti, hogy semmire sincs kevésbé szükség, mint arra, hogy a filozófusok királyok legyenek.[1] Második munkája az *A Guide to the Classics, or How to Pick the Derby* (1936), melyet Guy Griffith-tel együtt írt, valójában nem klasszikus szerzőkhöz szóló bevezetés, hanem a lóversenyek világáról szól: arról, hogy miként fogadjunk a nyerő lóra. Csakhogy lényegi mondanivalója: egy ponton túl lehetetlen megjósolni, melyik ló lesz a befutó. Valójában nincs biztosra vehető útmutatónk a fogadáshoz, ahogy nincs bármikor és bárhol alkalmazható kiskáténk a politikai cselekvéshez sem. Az *A Guide to*

[1] Oakeshott, Michael: *Experience and Its Modes.* Cambridge, Cambridge University Press, 1933. 321.

the Classics burkoltan a legalapvetőbb angolszász konzervatív meggyőződések védelmezője: ellenzi az ideológiákat; elutasítja azt az elképzelést, hogy a politikának mindent át kellene hatnia, hiszen a hétköznapi angol élet egyik fontos eseményéről szól; kiáll a civil társadalom autonómiája mellett; előnyben részesíti a tapasztalatot, a józan észt és a konkrétumot az absztrakcióval szemben.[2]

Oakeshott harmadik kötete egy szöveggyűjtemény volt *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* (1939) címmel, melyben öt domináns kortárs elméletet mutat be az általa válogatott forrásokon és azokhoz fűzött kommentárjain keresztül: a képviseleti demokráciát, a katolicizmust, a kommunizmust, a fasizmust és a nemzetiszocializmust. Oakeshott itt nem először fogalmazott meg kritikát a képviseleti demokráciával szemben, amelynek gyengeségét az elméleti individualizmusban és a materialista etikában látta. Hozzátette ugyanakkor, hogy ez a politikai berendezkedés még mindig jobban kifejezi a nyugati civilizáció mibenlétét, mint bármelyik más. Oakeshott kifejti: elsősorban a közéletben megszokott mivolta miatt nevezte ezt a doktrínát képviseleti demokráciának, nem pedig liberálisnak, annak ellenére, hogy az alapvetően liberális. Tudniillik ezzel együtt sem akarta, hogy a képviseleti demokráciát a liberális individualizmussal vagy egy pártprogrammal azonosítsák. A képviseleti demokrácia természete szerint inkább hagyományos intézmény, mintsem doktrína. Oakeshott arra is figyelmeztet, hogy az általa tárgyalt doktrínák nem nevezhetők filozófiának. Ugyanakkor téves megközelítés azt várni, hogy egy doktrína koherenciája határozhatja meg a kormányzat sikerességét, ugyanis szerinte a kormányzat politikai gyakorlata nem függ apologétáinak intellektuális kompetenciájától. A katolikus társadalmi tanítást Oakeshott kiemelkedőnek tartja a többi közül, mivel annak van alapvető filozófusa, Aquinói Szent Tamás. Mint Oakeshott megjegyzi: bár a képviseleti demokrácia és XIII. Leó pápa társadalmi tanítása meglehetősen ellentétes egymással, a másik három ideológiával szemben mindkettő civilizációnk hagyományához tartozik; a katolicizmusnak a konzervativizmus is sokat köszönhet.[3]

1946-ban Oakeshottot kezdeti húzódozása ellenére rávették, hogy bevezetőt írjon Thomas Hobbes *Leviathánjának* új kiadásához, mely végül az egyik leghíresebb és legfontosabb Hobbes-tanulmány lett. Ebben Hobbesot antiracionalista individualista autoriternek írja le, akit épp individualizmusa és a racionalista érveléssel kapcsolatos szkepticizmusa különböztet meg kora más „racionalista diktátoraitól".[4]

---

[2] Griffith, Guy – Oakeshott, Michael: *A Guide to the Classics, or How to Pick the Derby Winner.* Amphora Press – Imprint Academic, 2017.

[3] Oakeshott, Michael (ed.): *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe.* Cambridge University Press, 1950. XI–XXIII.

[4] Oakeshott, Michael: *Hobbes on Civil Association.* Indianapolis, Liberty Fund, 2000. 67.

A következő években számos olyan esszéje született, amelyeket Clement Attlee munkáspárti kormányának politikája inspirált; ezekben a központi tervezést, egyben a politikai racionalizmust bírálta. A központilag tervezett társadalmat ugyanis Oakeshott a politikai racionalizmus ideáljának tekintette.[5] Kritikája hasonló volt Friedrich von Hayek 1944-es *Út a szolgasághoz* című munkájában megfogalmazott kollektivizmuskritikájához, bár Oakeshott Hayeket túl ideologikusnak tekintette.

1956-ban jelent meg Oakeshott leghíresebb írása, a *Konzervatívnak lenni (On Being Conservative)*, amely inkább a konzervatív hajlamról, attitűdről beszél, nem pedig a politikai konzervativizmusról. Oakeshott ebben elszakad Edmund Burke-től és más konzervatív klasszikusoktól, mivel azok valamilyen, a kortárs közvélemény által többnyire el nem fogadott metafizikai vagy vallási alapon állnak (természetjog, gondviselés). Szerinte a mai konzervatív léthez nem szükségesek ilyen elképzelések, hanem elég, ha a kormányzat limitált cselekvési terével kapcsolatos konzervatív elképzeléseket elfogadjuk. Szerinte lehetséges, hogy egy konzervatív a kormányzatot tekintve konzervatív, minden mást tekintve pedig radikális.

A *Konzervatívnak lenni* tartalmazza Oakeshott talán leghíresebb sorait: „Konzervatívnak lenni tehát azt jelenti, hogy a jól ismertet előnyben részesítjük az ismeretlennel szemben, a járt utat jobban szeretjük a járatlannál, a ténylegest jobban a lehetségesnél, a korlátozott többet jelent nekünk a korlátlannál, a közeli a távolinál, az elegendő a bőségesnél, a megfelelő a tökéletesnél, és a mostani nevetés többet ér, mint az az üdvösség, mellyel az utópiák kecsegtetnek. A jól ismert emberi viszonyok és hűségen nyugvó kötődések előnyben részesítését a jövedelmezőbb kapcsolatok csábításával szemben, azt, hogy kevesebbre értékeljük a szerzést és a gyarapodást a megtartásnál, a meglévő ápolásánál és élvezeténél; azt, hogy a veszteség fölötti bánat erősebb az újdonság vagy az ígéret keltette izgalomnál. Konzervatívnak lenni annyi, mint képesnek lenni elbánni sorsunkkal, saját anyagi eszközeink szintjén élni, elégedettnek lenni a nagyobb tökéletesség híján is, mely az embernek és körülményeinek egyképpen sajátja."[6]

Az augusztiniánus Oakeshott híres amerikai konzervatív kortársával, Leo Strausszal állt leginkább ellentétben, aki konzervativizmusát racionális módon s az ókori természettörvény alapján védelmezte.[7] 1947–1961 közt írt esszéinek jó részét Oakeshott 1962-ben adta ki *Rationalism in Politics and Other Essays* című gyűjteményes kötetében, amelyet 1975-ös munkája, az *On Human Conduct* követett. Saját *magnum opusának* Oakeshott az *On Human Conductot* tekintette, amelyet három esszé alkot. Az első *(On The Theoretical*

---

[5] *Rationalism in Politics; Scientific Politics; Contemporary British Politics; The Tower of Babel; The Political Economy of Freedom; The Universities; Rational Conduct; The BBC.*

[6] Oakeshott, Michael: „Konzervatívnak lenni". *Holmi*, 2000/4. 390.

[7] Kettejük összehasonlításáról lásd McIlwain, David: *Michael Oakeshott and Leo Strauss. The Politics of Renaissance and Enlightenment.* Cham, Palgrave Macmillan, 2019.

Understanding of Human Conduct) lényegében tudáselméleti filozófiáját foglalja össze. A második *(On The Civil Condition)* a polgári közösség két fajtáját, az *universitast* és a *societast* különbözteti meg egymástól. A harmadik esszében *(On The Character of a Modern European State)* a szerző azt vizsgálja, miképp vált a *societasjellegű* középkori államokból *universitasjellegű* modern állam. (Ezek jelentéséről később még szólunk.)

Ugyancsak 1975-ben jelent meg a *Hobbes on Civil Association*, amely a már említett bevezetőjét és még három másik, Hobbesról szóló írását fogta összse. Az 1983-as *On History and Other Essays* a történelmi tudás problémáját feszegette, de tartalmazott egy új esszét is, a *Rule of Law*-t, amely a jog és az erkölcs kapcsolatát tárgyalta. Utolsó, életében megjelenő munkája az 1989-es *Voice of Liberal Learning*, melyben korábbi, oktatással kapcsolatos írásait rendezte egybe.

Utolsó éveiben Oakeshott újraolvasta régi kedvenceit, Szent Ágostont és Michel de Montaigne-t. Az volt a terve, hogy megírja Canterbury Szent Anzelm *Cur Deus Homo (Miért lett emberré az Isten?)* című munkájának kortárs verzióját, de ebben halála már megakadályozta.

Oakeshott a hegeli német idealizmust folytató brit idealizmusnak volt a képviselője; legnagyobb hatással rá egyik tanára, F. H. Bradley volt. Ugyanakkor – miként Stuart Isaacs írja – „feje tetejére állította" a brit idealizmust, átalakítva annak metafizikáját. Oakeshott nem tesz különbséget objektív és szubjektív között, mivel az objektív nála azonos a tapasztalattal. Ezért filozófiája monista. Minthogy a tapasztalatot már semmilyen metafizikai valóság nem alapozza meg, tehát ez a végső kiindulópont, ezért ez a filozófia „alap nélküli" *(„non-foundational")*. Oakeshott nagy eredménye Stuart Isaacs szerint: úgy haladja meg az objektivizmust, hogy közben elkerüli a relativizmust.

Oakeshott számára a filozófia a létezők felett való elmélkedés, azok magyarázata. Úgy gondolta, bár a filozófia önreflektív módja miatt képes a tapasztalat egyéb módjaira (tudományos, történelmi és gyakorlati) reflektálni, mégsem áll azok felett, és nem feladata, hogy a mindennapi élet és a politika problémáira reagáljon.

Oakeshott különbséget tett technikai és gyakorlati tudás között; egy példájával élve: főzni is a gyakorlatban lehet jobban megtanulni, mintsem szakácskönyvekből.[8] A technikai tudást szabályokba lehet önteni, a gyakorlati tudást nem; és a morál a gyakorlati tudás csúcsa. Oakeshott hagyomány alatt a gyakorlatokat érti. Kritikájának egyik fő tárgya ezért a logikai pozitivizmus volt, amelyet azzal vádolt, hogy a természettudomány korlátozott érvényű technikai tudásának segítségével akar megoldást találni a világ minden problémájára.

[8] Oakeshott, Michael: *Politikai racionalizmus*. Budapest, Új Mandátum, 2001. 128–132.

Egész munkásságának egyik központi fogalma a morál, amely önmagáért való cél; az ember célja a morális kiteljesedés. A morális magatartás legteljesebb kifejeződése a vallásban lelhető fel. Oakeshott a vallást nem mint intézményt és hitrendszert értelmezte, hanem mint gyakorlatot. Számára a kereszténység minden olyan értelmezése elfogadott volt, amely beilleszthető a kereszténység hagyományába anélkül, hogy megbontaná azt.

Oakeshott ugyanakkor filozófiailag individualista volt: sehol nem jelenik meg nála valamiféle közösségi értelem, s az egyén önmaga felelős saját kiteljesedéséért. Számára az én visz koherenciát a gyakorlatba, az egyének ítélnek és alkotják meg saját identitásukat, amely sosem végleges és stabil. Egyúttal úgy vélte, értelmetlen szembeállítani egymással az egyént és az államot.

Közösség alatt Oakeshottnál mindig az egyének csoportja értendő. Alapvetően kétféle emberi közösséget különböztetett meg: a valamilyen cél elérése érdekében létrejövő *universitasokat („enterprise associations")*, illetve az önmagukért, illetve tagjaik morális kiteljesedéséért való *societasokat („civic association")*. A közös ügyek intézésére összegyűlő polgárok *(cives)* alkotják a *respublicát*, amelyet a törvény tartja egybe, kötelességeket és felelősséget róva a polgárokra. Oakeshott megkülönbözteti a polgárok magánéletét és közéletét, amelyek csak a politikában kapcsolódnak össze. A *respublicának* nincs sem valamiféle természetjogi, sem valamiféle racionális alapja, és abszolút autoritása sincs, csupán korlátozott tekintélye.

A XVI. századtól kezdve a modern európai államnak egyre inkább *universitasi*, „vállalkozói" karaktere van, azaz problémákat szeretne megoldani, „terapeuta állam" lett belőle, először vallásos (katolikus), aztán felvilágosult szekuláris jelleggel, melynek „terapeuta elitjét" pszichológusok, szociológusok és szociális munkások alkotják. Ugyanakkor a *societasjelleg* sem tűnt el belőle, és a két tényező súrlódásban van egymással. Ezt az *universitasi* karaktert vitte a szélsőségig a jóléti állam, a nemzetiszocializmus és a kommunizmus. Munkásságából kiviláglik, hogy Oakeshott inkább a középkorra jellemző *societasjelleget* preferálta, mivel ez morális közösségként koherensebbnek tűnt számára.

Ezt a nézetét támasztják alá híres szavai is, melyek a London School of Economicson tartott székfoglaló beszédében hangzottak el. Eszerint a politizálás olyasmi, mint part nélküli és végtelen mély tengeren hajózni; kikötő és cél nincs, a lényeg a hajózás és a hajó egyensúlyának megtartása.[9] A legtöbb, amire hagyatkozni tudunk politizálás közben, a „hagyomány sugalmazásai".[10]

Az angol gondolkodó megkülönbözteti egymástól a hívő és a szkeptikus politikát. A hívő politika az ember tökéletesedését célul kitűző, állami be-

[9] Oakeshott, Michael: *Rationalism in Politics and Other Essays*. London, Methuen, 1962. 60.

[10] Oakeshott, 2001: 171–174.

avatkozást előnyben részesítő társadalommérnökösködés, melyben a „hívő" kifejezés az ember megjavíthatóságába vetett evilági hitet jelent. A szkeptikus politika ennek épp az ellenkezője: az ember megjavíthatósága tekintetében képvisel szkepticizmus, s a rossz elkerülését és a rend fenntartását tekinti elsődleges feladatának. Ennek ideáltipikus módozata a középkorban nyilvánult meg.[11]

Oakeshottot többen értelmezik úgy mint klasszikus liberálist, tekintve filozófiai individualizmusát és a gazdaság kérdéseiben elfoglalt, szinte már libertárius álláspontját. Az, hogy a plurális modern körülmények közepette az egyén szabadságát és a civil közösségeket veszi védelmébe, meglehetősen hasonlatos a liberalizmushoz. Viszont számos különbséget is felfedezhetünk: Oakeshott nem osztja a liberalizmus atomizmusát, elutasítja a természetes jogok elméletét és a klasszikus liberalizmus materializmusát. John Gray szavaival élve: Oakeshott elfogadja a *modus vivendi* liberalizmusát (Hobbes, Hume és Isaiah Berlin liberalizmusát), amely elősegíti a különféle életmódok békés együttélését, viszont elutasítja a felvilágosult liberalizmust, amely az igazságossággal kapcsolatos racionális konszenzust keresi (Immanuel Kant és John Rawls, valamint más egyenlőségpárti szerzők gondolkodását).

Gondolkodásának jellemzői miatt fel szokott merülni annak a kérdése is, hogy Oakeshott posztmodern gondolkodó-e (Oakeshott „hangjai" – *„voices"* – és „módjai" hasonlatosak Wittgenstein nyelvjátékaihoz; s Richard Rorty is felfedezte őt magának). Stuart Isaacs szerint számos felszíni hasonlóság van közte és a posztmodernek között, de Oakeshott céljai épp ellentétesek a posztmodernek céljaival, valamint elkerüli a posztmodernek relativizmusát is. Ráadásul a posztmodernnel kapcsolatba hozható legtöbb irányzatot (például a feminizmust) politikai racionalizmusnak tartotta.

Michael Oakeshott gyakorlati konzervativizmusa kitűnik abból is, hogy sokat kritizálta a brit Munkáspártot, valamint jobb híján a torykra szavazott (szerinte ők okozzák a legkevesebb bajt); kedvenc politikusa Enoch Powell volt.[12] Filozófiájának lényegéhez tartozik, hogy védelmezi a hagyományos vallási és politikai vitákat, valamint a hagyományos morált.

Irodalom: Oakeshott, Michael (szerk.): *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe.* Cambridge University Press, 1950; Oakeshott, Michael: *Experience and Its Modes.* Cambridge University Press, 1933; uő: *Hobbes on Civil Association.* Indianapolis, Liberty Fund, 2000; uő: *On Human Conduct.* Oxford University Press, 1975; uő: *Rationalism in Politics and Other Essays.*

[11] Oakeshott, 2020.

[12] Enoch Powell (1912–1998) volt brit miniszter, a korai brit bevándorlásellenes mozgalom vezető személyisége, akit már a brit Konzervatív Párt is kizárt sorai közül az 1968-as, Birminghamben elmondott Rivers of Blood-beszéde kapcsán kirobbanó botrány okán (Powell a bevándorlás mértékét kritizálta, amiért azzal vádolták, hogy rasszista, de a felmérések szerint a brit közvélemény 67–82 százaléka egyetértett vele).

London, Methuen, 1962; uő: *Politikai racionalizmus.* Budapest, Új Mandátum, 2001; uő: „Konzervatívnak lenni". *Holmi,* 2000/4, 389–409; uő: *A hívő politika és a szkeptikus politika.* Budapest, Századvég, 2020.

Franco, Paul: *Michael Oakeshott. An Introduction.* New Haven, Yale University Press, 2004; Franco, Paul: *The Political Philosophy of Michael Oakeshott.* New Haven, Yale University Press, 1990; Grand, Robert: *The Politics of Sex and Other Essays.* Basingstroke, McMillan, 2000; Griffith, Guy – Oakeshott, Michael: *A Guide to the Classics, or How to Pick the Derby Winner.* Amphora Press – Imprint Academic, 2017; Isaacs, Stuart: *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott.* London, Routledge, 2006; Nardin, Terry: *The Philosophy of Michael Oakeshott.* University Park, Pennsylvania State University Press, 2001; Tseng, Roy: *The Sceptical Idealist. Michael Oakeshott as the critic of Enlightment.* Imprint Academic, 2003.

Borbély Zoltán: „Neokonzervativizmus ismeretelméleti nézőpontból". *Politikatudományi Szemle,* 22. 2013/4. 205–213; Mándi Tibor: „Ideológia és hagyomány". *Századvég,* 2012; Mándi Tibor: „Oakeshott és Hayek. A modern konzervativizmus Janus-arca". *Politikatudományi Szemle,* 11. 2002/3–4. 199–212; Mester Béla: „Oakeshott magyar módra". *BUKSZ,* 14. 2002/3. 222–228; Molnár Attila Károly: „Hódolat Oakeshottnak". *Heti Válasz,* 2009. december 1.; *Konzervatórium,* 2010. december 21.; Schütt Attila: „Racionalizmus és totális állam. Kényszerpálya-e?". *Iustum Aequum Salutare,* V. 2009/4. 273–286.

ଔ

Szilvay Gergely

ROGER SCRUTON

Premodern lény vagyok – nyilatkozta egyszer Roger Scruton angol filozófus egy magyar folyóiratnak.[1] Sir Roger Vernon Scruton 1944. február 27-én született az angliai Buslingthorpe-ban (Lincolnshire), és 2020. január 12-én hunyt el Brinkworthben (Wiltshire). A cambridge-i Jesus College-ban tanult és doktorált. Franciaországban, a Pau-i Egyetemen tanított, s itt találkozott első feleségével, Danielle Laffitte-tal, akivel 1972-ben összeházasodott, ám 1979-ben elváltak. 1971-től a Birbeck College-ban tanított, később jogot tanult.

1982-ben egyik alapítója volt a *Salisbury Review*-nak, amely a korábban klubtárs Margareth Thatchert is erősen bírálta (habár a politikust Scruton ennek ellenére támogatta). A *Salisbury Review* szerkesztése és a baloldal filozófuscelebjeit kritizáló könyve (*Thinkers of the New Left*, 1988) Scruton szerint akadémiai karrierjének végét jelentette. A *Salisbury Review* életére gyakorolt hatását egyszer Scruton így összegezte: „Mindez fizetetlen munkaórák ezreibe és egy undok karaktergyilkosságba került a *Private Eye*-ban[2], három perbe, két vallatásba, egy kirúgásba, a britanniai egyetemi karrier végébe, a megvető recenziók soha véget nem érő sorába, a toryk gyanús pillantásaiba, valamint a tisztes liberálisok részéről megnyilvánuló gyűlöletbe. És megérte."[3]

---

[1] Horkay Hörcher Ferenc: „»Premodern lény vagyok«. Beszélgetés Roger Scrutonnal". *Kommentár*, 2007/2. 39–46.

[2] Brit szatirikus lap.

[3] Scruton, Roger: „My life beyond the pale". *The Spectator*, 2002. szeptember 21.

A 80-as években Scruton végig kapcsolatban állt a csehszlovákiai ellenállással, rendszeresen ellátogatott Prágába és Brnóba, segítette a szamizdatkiadást, kurzusokat tartott, könyveket csempészett egészen addig, míg ki nem tiltották. Gyakori vendég volt Lengyelországban és Magyarországon is. A kommunista rezsim összeomlása után egy évig Brnóban lakott, ahol többek között üzleti tanácsadással foglalkozott.

1992-ben aztán átköltözött az Egyesült Államokba, ahol 1995-ig a Bostoni Egyetemen tanított. Hétvégenként azonban, ha tehette, hazarepült Angliába, hogy hobbijának, a rókavadászatnak hódoljon. Egy ilyen vadászat alkalmával találkozott Sophie Jeffreys építészettörténésszel, akivel 1996-ben össze is házasodtak, s két gyermeket neveltek fel. Angliába való hazatérése után Scruton birtokot vásárolt magának, s itt, a Sunday Hill Farmon rendezkedett be családjával együtt. A házaspár PR-céget alapított, amelynek többek közt egy dohánycég is az ügyfele volt. Mivel Scruton gyakran írt a dohányzás védelmében anélkül, hogy megemlítette volna vonatkozó érdekeltségeit, erős kritikák érték, sőt a Birkbeck szerződést bontott vele, és más tekintélyes lap is beszüntette cikkei közlését.

Részint, mert az eset romba döntötte tanácsadói vállalkozását, részint, mert 2004-ben az Egyesült Királyság betiltotta a rókavadászatot, Scrutonék Amerikába, egy virginiai birtokra költöztek. Üzleti érdekeltségei mellett a filozófusnak több akadémiai munkája is akadt: kutató volt az Institute for the Psychological Sciencesnél és a Divine Mercy Universitynél, valamint dolgozott a washingtoni American Enterprise Institute-nak – itt írta a zöld filozófiáról szóló művét (*Green Philosophy*, 2011). A 2000-es években a baloldali *New Statesmanben* vezetett borrovatot. Az évtized végén azonban a család visszaköltözött Sunday Hillre, és Scruton ingyen kezdett tanítani a Buckingham Egyetemen, majd Oxfordban. Később a washingtoni Ethics Public Policy Center kutatója volt. 2016-ban Erzsébet királynő lovaggá ütötte. Scruton gyakori vendég volt Magyarországon.

Roger Scruton több mint ötven kötet szerzője, ebből öt regény, s nevéhez fűződik két opera is. Munkái elsősorban a filozófia, a konzervativizmus és az esztétika témakörében születtek. Számos összefoglaló és népszerűsítő jellegű kötet került ki a keze alól. Első fontosabb munkája harmadik könyve, *A konzervativizmus jelentése* volt (1980; magyarul: 2002). A témában legközelebb 2006-ban *(A Political Philosophy: Arguments for Conservatism)* és 2014-ben jelentetett meg monográfiát *(How to be a Conservative).* Politikafilozófiai munkái közül kiemelendő még *A Nyugat és a többi* (2002) és *A nemzetek szükségességéről* (2004), melyek magyarul is megjelentek (2004), illetve az állatjogokról szóló *Animal Rights and Wrongs* (2006) és a már említett *Zöld filozófián túl. A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye* (2010; magyarul: 2011). A kultúra mibenlétét vizsgálja a felvilágosodás hajnalától napjainkig az *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture* (1998; újra kiadva: *Modern Culture*, 2005), és hasznos esztétikai bevezető a *Beauty* (2009). Végül karakteres da-

rabjai Scruton életművének a különböző evilági élvezetekről írt munkái is: a szexuális vágy filozófiájáról írt vaskos munkája (*Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, 1986), a vadászatról szóló *On Hunting* (1998) és a bort dícsérő *Iszom, tehát vagyok* (2009; magyarul: 2011). Fontos kötete még az Angliáért való aggodalomból írott *Anglia, egy eltűnő ideál* (2001; magyarul: 2004).

Roger Scruton magát humanistának valló családban nőtt fel, családi házuk „vallásmentes övezet" volt. Hogy ő miért lett mégis konzervatív? 1968-ban Scruton épp francia kedvesénél vendégeskedett Párizsban, amikor kitörtek a diáklázadások. „Hirtelen rádöbbentem, hogy én a másik oldalon állok. Az, amit láttam, az elkényeztetett középosztálybeli huligánok rendetlenkedő tömege volt. Amikor pedig megkérdeztem a barátaimat, hogy mit akarnak elérni, valami nevetséges, marxista bla-blát kaptam válaszul. Undort éreztem, és úgy gondoltam, hogy ezekkel a dolgokkal szemben kell lennie visszaútnak, visszaútnak a nyugati civilizáció védelméhez. Ekkor váltam konzervatívvá. Tudtam, hogy inkább megőrizni szeretném a dolgokat, semmint lerombolni."[4]

Scrutonra a legnagyobb hatást az olyan gondolkodók tették, mint Edmund Burke, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel és Friedrich Nietzsche. Művei alapján úgy látszik, először a legutóbbi, Nietzsche bűvölte el. „Nietzschei beállítottságából" egy, a libanoni polgárháború idején tett bejrúti látogatás „zökkentette ki", amely olyan megrázkódtatás volt, hogy „hiába próbálkoztam elzárkózni a részvét elől, szemtől szembe állított a jótékonyság titokzatosságával".[5]

Az angol filozófust tradicionalista konzervatívként tartják számon. Gondolkodása karakteresen angolszász. Szerinte nem születünk szabadnak, hanem a szocializáció révén azzá válunk.[6] Scruton elutasítja az ember olyan, modernkori, redukcionista szemléletét, mint amilyenek a minden emberi cselekvést biológiai vagy evolúciós motivációkra visszavezető elméletek; a klasszikus filozófiával egyetértve az embert test és lélek egységének tartja; egyik fő, az állatvilágtól és az egész teremtett világtól megkülönböztető karakterjegyének a racionalitást tekinti.[7] Több művében hangsúlyozza a transzcendens dimenzió és a szent fontosságát.[8]

Mindezzel együtt, bár magát „premodern lénynek" tartja, a felvilágosodáshoz való viszonya összetett. A tradicionalista konzervativizmus egyik fő jellemzője a felvilágosodással való szembenállás. Scruton ugyanakkor kedveli Kantot, még monográfiát is írt róla (*Kant*, 1982) – igaz, bírálatban

[4] Wroe, Nicholas: „Thinking for England". *The Guardian*, 2000. október 28. https://www.theguardian.com/books/2000/oct/28/politics

[5] Scruton, Roger: *Iszom, tehát vagyok*. Budapest, Akadémiai, 2011. 89.

[6] Scruton, Roger: *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye*. Budapest, Noran Libro, 2011. 41–55.

[7] Scruton, Roger: *On Human Nature*. Princeton University Press, 2017.

[8] Scruton, Roger: *The Soul of the World*. Princeton University Press, 2014; *Iszom, tehát vagyok; On Human Nature; Modern Culture* stb.

is részesíti.[9] A felvilágosodással kapcsolatos dilemmái a modern kultúráról szóló kötetéből is kitűnnek, ahol mindenekelőtt a vallásból gyökerezteti a kultúrát, majd tárgyalja a kultúra partikuláris-népi, herderi és univerzális-elitista, humboldti felfogását is. A kettő közül nem tud választani: „mint tanult ember Humboldttal szimpatizálok. Mint régimódi angol Herder felé hajlok."[10] Ugyanebben a kötetben a felvilágosodást elemezve egyben erősen kritizálja is azt, de kijelenti, hogy visszaút már nincs.[11]

Hasonlóan ehhez, összetett álláspontot foglal el a nemzetek és nemzetállamok ügyében: az iszlámmal szembeállítva a nyugati civilizáció, a kereszténység erényének tartja a két kard elméletét, a világi és a spirituális hatalom szétválasztását, ugyanakkor dicséri a felvilágosodást, amiért az a területi alapú világi jognak és a modern állampolgári eszmének, az egymást nem ismerő embereket összekötő kapocsnak vívott ki elsőséget – a vallási hovatartozással szemben.[12] Magyar szempontból, amely érzékeny az autochton, azaz őshonos nemzeti kisebbségek lokális autonómiájának és történelmi hagyományainak tiszteletben tartására – mindez teljesen összhangban van a tradicionalista konzervativizmussal –, Scruton nemzetállameszméje könnyen kritizálható.

Ugyancsak nem teljesen tisztázott az angol filozófus természettörvényhez való viszonya. Az angolszász tradicionalizmus mindig is fenntartással kezelte a természettörvény koncepcióját, amelyet éppen a felvilágosodással kötött össze; holott annak van ókori és keresztény változata is. Scruton egyik korai munkájában kijelenti: a „metafizikus természetjog-doktrínának" nem sok haszna van,[13] máshol viszont úgy vélekedik, hogy „léteznek természetes jogok, hiszen vannak természetes kötelezettségek is".[14]

Különösen fontosak Scrutonnak azok a munkái és megjegyzései, amelyekből kiderül, hogy a konzervatív világlátás nem feltétlen jár együtt valamiféle emberkerülő aszkézissel: Scruton megvédi a dohányzást, továbbá józan, életigenlő szimpátiával közelíti meg a szexualitást is, nem is beszélve a borról és a vadászatról. Nem csoda, hogy egy helyütt erős szavakat használ „a természetes élvezeteinket megmérgező egészségfanatikusok"-ra.[15]

Nem teljesen egyértelmű Roger Scruton személyes vallásosságának kérdése. Az kétségtelen, hogy Scruton szimpatizált a keresztény egyházakkal, sőt települése anglikán templomának kántora is volt egyben.[16] Külön fejtegetései vannak a katolikus szentkultusz nagyszerűségéről és az euchariszt-

[9] Scruton, Roger: *Sexual Desire – A Philosophical Investigation*. Continuum, Bloomsbury, 2006. 258–277.
[10] Scruton, Roger: *Modern Culture*. Bloomsbury, 2000. 4.
[11] I. m. 21–29.
[12] Scruton, Roger: *A nemzetek szükségességéről*. Budapest, Helikon, 2005.
[13] Scruton, Roger: *Mi a konzervativizmus?* Budapest, Osiris, 1995. 28–29; *A konzervativizmus jelentése*. Budapest, Novissima, 2002. 16–18.
[14] Scruton, 2002: 109–111.
[15] Scruton, 2011a: 21.
[16] Scruton, Roger: *Our Church. A Personal History of the Church of England*. London, Atlantic Books, 2012.

tiáról,[17] és önálló kötetet szentelt az anglikán egyháznak.[18] Egyes következtetések szerint katolizálni szeretett volna, de ebben két dolog akadályozta meg: a válása és az, hogy így távoznia kellett volna bizonyos, az anglikán High Churchhöz kötődő magas körökből. Mint egy helyütt Wagnerre és Konfuciuszra hivatkozva írja, úgy kell élnünk, és úgy kell tisztelnünk a rítusokat, hagyományokat, mintha számítana az örökkévalóságban, hogy mit teszünk.[19]

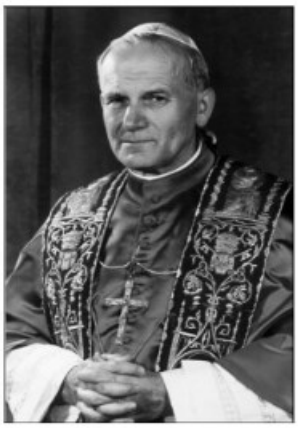
Sir Roger Scruton hatását és jelentőségét még korai volna értékelni. Annyi talán megállapítható, hogy habár a legnagyobb filozófusok panteonjába valószínűleg nem fog bekerülni, a szobra biztosan ott lesz a nagy hatású politikai gondolkodók között. Az kétségtelen, hogy életében a konzervatív gondolkodás legbefolyásosabb, egyben legismertebb képviselője volt.

Hivatkozott irodalom: Scruton, Roger: *A konzervativizmus jelentése.* Budapest, Novissima, 2002; *A nemzetek szükségességéről.* Budapest, Helikon, 2005; *A pesszimizmus haszna.* Budapest, Noran Libro, 2011. (2011b); *Fools, Frauds and Firebrands. Thinkers of the New Left.* Bloomsbury Continuum, 2015; *Futóbolondok, csalók, agitátorok. Az újbaloldal gondolkodói.* Budapest, Közép- és Kelet-Európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány, 2019; *Iszom, tehát vagyok.* Budapest, Akadémiai, 2011. (2011a); *Mi a konzervativizmus?* Budapest, Osiris, 1995; *Modern Culture.* Bloomsbury, 2000; „My life beyond the pale". *The Spectator,* 2002. szeptember 21.; *On Human Nature.* Princeton University Press, 2017; *Sexual Desire – A Philosophical Investigation.* Continuum, 2006; *The Soul of the World.* Princeton University Press, 2014; Scruton, Roger – Dooley, Mark: *Beszélgetések Roger Scrutonnal.* Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 2021. Róla: Horkay Hörcher Ferenc: „»Premodern lény vagyok.« Beszélgetés Roger Scrutonnal". *Kommentár,* 2007/2. 39–46; Frenyó Zoltán: Roger Scruton Budapesten. In uő: *Korfordulón.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2015. 137–138; Wroe, Nicholas: „Thinking for England". *The Guardian,* 2000. október 28. https://www.theguardian.com/books/2000/oct/28/politics

[17] Scruton, 2011a.

[18] Scruton, 2012.

[19] Scruton, 2000: 156–158.



Szeiler Zsolt

II. JÁNOS PÁL

Karol Józef Wojtyła 1920. május 18-án született Wadowicében, a Krakkóhoz közeli lengyel városkában. Az emberi létezés tragikus arcával korán megismerkedett. Kilencévesen elveszítette anyját, majd Edmund bátyja tragikus halála után kilenc évvel, 1941-ben édesapja is elhunyt. Egyik életrajzírója helytállóan jegyzi meg: „Személyiségét [...] súlyos magánéleti tragédiák is alakították, tengernyi szenvedés és magányosság: szinte valamennyi hozzátartozóját elvesztette, mire betöltötte a huszonkettedik életévét."[1] Gimnáziumi tanulmányait Wadowicében végezte. Irodalomtanára, Mieczlaw Kotlarczyk révén itt ismerkedett meg a színjátszással, mellyel akkor sem hagyott fel, amikor 1938-ban beiratkozott a krakkói egyetem lengyel irodalom szakára. 1941-ben megalakították a Rapszódikus Színházat, ahol hazafias, a nemzeti öntudatot a német megszállás éveiben ébren tartó előadásokat vittek színre. Tehetséges író, elismert amatőr színész volt: minden jel arra utalt, hogy az ifjú Wojtyła végérvényesen a színpad mellett köteleződik el. Abban, hogy ez nem így történt, valószínűleg fontos szerepe volt egy világi apostolnak, Jan Tyranowskinak, aki Karolt megismertette a misztikával és Keresztes Szent János műveivel. Hagyományos vallásossága ezzel új dimenziót nyert, kiegészült a szemlélődés gyakorlatával.

Apja halála után fokozatosan tudatára ébredt valódi hivatásának, és 1942-ben nem szokványos módon ugyan (a németek bezárták a krakkói szemináriumot, és a papképzés illegalitásban, titokban folytatódott), de kezdetét vették szemináriumi évei. A tehetséges ifjút római tanulmányai előtt, 1946 novemberében a krakkói érsek pappá szentelte. Római éveit főként fenomeno-

[1] Szulc, Tad: *II. János Pál pápa élete*. Budapest, Magyar Könyvklub – Fabula, 1996. 12.

lógiai, etikai, morálteológiai érdeklődés jellemezte, s hamarosan a krakkói és a lublini egyetem tanára lett. 1958-ban püspökké szentelték. Aktív szerepet vállalt a II. vatikáni zsinaton, több zsinati dokumentum kidolgozásában személyesen is részt vett. VI. Pál 1964-ben Krakkó érsekévé nevezte ki, majd 1967-ben bíborosi méltóságra emelte.

I. János Pál, a „mosolygó pápa" harminchárom napos regnálása után a konklávé 1978. október 16-án pápává választotta mint a történelem első lengyel származású pápáját. Személyében a péteri szolgálat kilépett az emberek közé. Több mint száz apostoli utat tett, hogy a világegyház híveit felkeresse. Derűje, közvetlensége, szimbolikus gesztusai az egyik legnépszerűbb pápává tették az egyháztörténelemben.

A totalitárius rezsimek összeomlásáig a kommunista diktatúra szívós ellenfele maradt. Minden bizonnyal ez volt az oka, hogy alig három évvel pápává választása után, 1981. május 13-án a Szent Péter téren a török Mehmet Ali Ağca életveszélyesen megsebesítette. Krisztusi lelkületéről árulkodik, hogy felépülése után meglátogatta merénylőjét a börtönben, segítette hozzátartozóit, és később közbenjárt Ağca szabadon engedéséért az olasz elnöknél. A 90-es évek elején Parkinson-kórral diagnosztizálták orvosai, és a kór a millenniummal kezdődően egyre látványosabban elhatalmasodott rajta. Viták indultak el az egyházban és az egyházon kívül esetleges lemondását illetően. Ma már talán tisztábban látunk; a sokat szenvedő, az erényeket hősies fokon gyakorló pápa utolsó szimbolikus tette zajlott a szemünk előtt: egy olyan korszakban, melyben a szenvedés és a halál közízlést sértő tabu, mindenki számára láthatóan feltárta, mi is az ember, s miként kell a szenvedést utolsó óránkig méltósággal viselnünk. 2005. április 2-án halt meg az isteni irgalmasság vasárnapjának vigíliáján, vagyis liturgikus értelemben azon a napon, melynek tiszteletét éppen ő vezette be az egyházba. Temetésére április 8-án került sor zarándokok millióinak társaságában, akik már a szertartáson a pápa szentté avatását követelték. 2014. április 27-én, az isteni irgalmasság vasárnapján Ferenc pápa XXIII. János pápával együtt szentté avatta.

Karol Wojtyła a kultúra számos területén alkotott. Rendkívül sokirányú érdeklődését, széles körű tehetségét mutatja, hogy életműve mind a költészet és a drámairodalom, mind a bölcselet, a teológia és a lelkiség területeire kiterjedt. E jelentős életmű 20 kötetesre tervezett lengyel nyelvű összkiadása 2006-ban az enciklikákat tartalmazó első kötettel vette kezdetét.

Karol Wojtyła ifjúkora óta verseket, drámákat írt. *Jób* címen 1940-ben született meg első drámája, majd ugyanabban az évben írta meg háromfelvonásos nemzeti drámáját, a *Jeremiást*. 1950-ben, ötévi munka után, már papként fejezte be nagy formátumú drámáját *Istenünk testvére* címmel. Legismertebb s máig világszerte legtöbbet játszott drámája mégis *Az aranyműves boltja*, amely 1960-ban a *Znak* című folyóiratban került a nyilvánosság elé. Verses-

kötete és drámáinak gyűjteménye a Wydawnictwo Znak kiadónál látott először napvilágot 1979-ben.[2]

Doktori disszertációját *A hit Keresztes Szent János szerint* címmel írta, a római *Angelicum* teológiai fakultásán védte meg 1948-ban. Témavezetője a korszak egyik vezető neotomista teológusa, Reginald Marie Garrigou-Lagrange O.P. volt.[3] 1953-ban a Krakkói Jagelló Egyetemen benyújtott morálteológiai tárgyú habilitációs értekezése Max Scheler etikájának a keresztény etikában való alkalmazhatóságát vizsgálta. Érdemes megemlíteni a Lublini Egyetemen 1954–1957 között tartott előadásait, amelyek során az etika alapjait vizsgálta a szellemtörténet nagy alakjaival folytatott párbeszédben.[4] Filozófiai antropológiájának foglalata az eredetileg *Osoba i czyn* címmel 1969-ben lengyelül megjelenő, az emberi személy fogalmát középpontba állító bölcseleti főműve.[5] Végül nem feledkezhetünk el a II. vatikáni zsinat tanítását magyarázó munkájáról sem, hiszen a második vatikánum a pápa egész teológiai gondolkodásának forrása és vonatkoztatási pontja volt.[6]

II. János Pál az egyház társadalmi-szociális, erkölcsi-bölcseleti, hittani-spirituális tanítását hosszú és kihívásokkal teli pápasága alatt számos enciklikában, apostoli körlevélben fejtette ki. Első (*Redemptor hominis*, 1979) és utolsó (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003) enciklikája tizenkét körlevelet keretez. Előbbi az emberi méltóság melletti elkötelezettségének és egyházkormányzati terveinek tanúja, míg utóbbi az oltáriszentség és az egyház kapcsolatát tárgyalja. A két körlevél megrajzolta ív által közrefogott legfontosabb dokumentumok a következők. Az egyház szociális tanításának foglalatát nyújtja a *Laborem exercens* (1981), a *Sollicitudo rei socialis* (1987), valamint a *Centesimus annus* (1991) körlevél. A *Veritatis splendor* (1993) az erkölcstant, az *Evangelium vitae* (1995) az emberi élet sérthetetlen méltóságát, míg a *Fides et ratio* (1998) a hit és az értelem összefüggésének problémáját érinti. Hittani-lelkiségi természetűek többek között az egymást követő években megjelenő *Dominum et vivificantem* (1986-ban a Szentlélekről) és a *Redemptoris mater* (Szűz Mária az egyház életében), míg az ökumené és a missziók bizonyos kérdéseit az *Ut unum sint* (1995) és a *Redemptoris missio* (1990) tárgyalja.

II. János Pál főbb műveinek puszta felsorolása is mutatja, hogy gondolkodását aligha lehetséges kellő alapossággal a rendelkezésünkre álló néhány

---

[2] Wojtyła irodalmi munkásságából válogat magyar nyelven a Balassy László szerkesztésében megjelenő kötet: *A bennem növekvő Ige. Karol Wojtyla (II. János Pál pápa) válogatott írásai.* Budapest, Zrínyi, 1990.

[3] Wojtyła, Karol: *A hit Keresztes Szent János szerint.* Budapest, Szent István Társulat, 1991.

[4] McDonald, H. J. F – McDonald, P. J. (eds.): *The Lublin Lectures by Karol Wojtyla. Catholic Thought from Lublin.* New York, Peter Lang, 2018.

[5] Wojtyla, Karol: *Osoba i czyn.* Krakow, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969. Angol fordítása: The Acting Person. In *Analecta Husserliana X.* Dordrecht–Boston–London, Reidel Publishing Company, 1979.

[6] Pope John Paul II: *Sources of renewal: the implementation of the Second Vatican Council.* San Francisco, Harper & Row, 1980.

oldalban bemutatni, ezért arra szorítkozunk, hogy előbb perszonalista teológiájának, majd tanítóhivatali megnyilatkozásainak néhány központi elemére némi fényt vessünk.

Michael Waldstein a pápa „karmelita perszonalizmusának" középpontjában egy háromszöget azonosít. A pápa kiindulópontja a szeretet fogalma, amely a személy önmagát ajándékozása. A szeretet mint önadás, önajándékozás teljes és konkrét módon valósul meg férfi és nő szerelmében, végül férfi és nő szeretete a szentháromsági személyek kölcsönös önátadásából ered, így tükröződik férfi és nő szeretetében Isten képmása. E vezérfonal a pápa doktori értekezésétől egészen utolsó enciklikájáig végigfut életművén.[7] Karol Wojtyła „fenomenológiájában" tehát a központi „fenomén" (amely önmagát megmutatja, amely önmagát adja) a szeretet, amely perszonalisztikus módon értelmeződik, hisz a szeretet a személyek közötti önadás, önátadás, s e gondolatok végül a wojtylai híres „testteológiában" érnek össze. A pápa felfogásában ugyanis a testi lét a maga kettős, férfi és női mivoltában egyáltalán nem esetleges vonása az embernek, mivel a test az, amely képes láthatóvá tenni a láthatatlant, megjeleníteni a szellemit, az istenit, így az ember istenképiségének a test is részévé válik.[8] Ez újdonság a tradícióhoz képest, amely az istenképiségről szinte teljes egyöntetűséggel kizárólag az emberi szellem vonatkozásában beszélt.[9]

II. János Pál 1985-ben, húsz évvel a zsinat után rendkívüli püspöki szinódust hívott össze. Éppen akkor, amikor a zsinatot követő euforikus várakozásokat az egyházon belül a növekvő polarizáció időszaka váltotta fel. Miközben ugyanis a progresszívek már a zsinati eredményeket is kevésnek látták, és radikálisabb reformokat követeltek, addig a konzervatívok csoportja a zsinatban az egyház eróziójának szellemét vélte felfedezni. A két csoport közötti szakadék egyre nőtt, s ez szükségessé tette a püspökök testületének összehívását. A pápa „középutas" megoldást választott. Nem vezette vissza az egyházat a zsinati tanítás mögé, de nem is látta szükségesnek „harmadik vatikánum" összehívását. Ehelyett a kiegyensúlyozás és integráció útját a zsinat tanításának következetes elmélyítésében és végrehajtásában látta.[10] Mindebben pápaságának tulajdonképpeni programját kell látnunk: a szilárd eltökéltséget és kitartó igyekezetet, hogy a II. vatikáni zsinat tanításának következetesen érvényt szerezzen a világegyházban. Püspöki szinódusai témájául rendre a zsinati dokumentumok egy-egy központi ta-

---

[7] Pope John Paul II: *Man and Woman. He Created Them. A Theology of the Body.* Boston, Pauline Books, 2006. 23–24.

[8] Puskás Attila: „A test szakramentális teológiája II. János Pál pápa tanításában". *Vigilia*, 74. évf. 2009. 2. sz. 93.

[9] Uo.

[10] Vö.: Puskás Attila: A II. Vatikáni Zsinat Egyházról szóló tanításának értelmezése a Tanítóhivatal posztkonciliáris dokumentumaiban. In Puskás Attila (szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház. Az Egyház természete és küldetése. Ekkléziológiai reflexiók.* Budapest, Szent István Társulat, 2011. 40–42.

nítását jelölte meg, hogy az ezek eredményeit összefoglaló apostoli buzdításaiban a zsinati tanítás megértését tovább gazdagítsa, és az egyház elé tárja. Ugyanez a következetesség figyelhető meg pápai körleveleiben. Enciklikái ugyanis többnyire a zsinat egy-egy tanításához kapcsolódnak, elmélyítve, továbbgondolva, új szempontokkal gazdagítva azok megértését.

II. János Pál képes volt olyan időszakban megőrizni és megerősíteni az egyház integritását, amikor egyfelől a szocialista kollektivizmus totalitárius, másfelől az individualista globális kapitalizmus szélsőségei jelentős kihívások elé állították a katolikus egyházat. Mára a politikatörténészek is egyetértenek abban, hogy a lengyel pápa szilárd antikommunista kiállásának nem elhanyagolható szerepe volt a kelet-európai diktatúrák eróziójában és összeomlásában. Karizmatikus személyisége, határozott társadalmipolitikai víziója, utazásai és nyilatkozatai révén sikerült helyreállítania az egyház erkölcsi és nem utolsósorban politikai tekintélyét, elérve, hogy a világ vezetői újra komolyan vegyék a pápa szavát. Erre a morális és politikai tekintélyre utódai is szilárdan építhettek. Ugyan a vatikáni zsinat recepciója még mindig feladatok elé állítja az egyházat, de a pápa tagadhatatlanul sokat tett azért, hogy a zsinat szelleme realizálódjon az egyház mindennapjaiban. A vallások közeledése és az ökumenizmus terén addig nem látott előrelépések történtek. Noha nagy álma, hogy a nyugati és a keleti kereszténység újra egyesüljön, mindeddig nem teljesült, de a Kelet és a Nyugat közti, illetve a protestáns egyházak irányában történt közeledés addig nem látott lendületet kapott, így erőfeszítéseinek is köszönhető, hogy mára az ökumenikus párbeszéd a legtermészetesebb módon része az egyház mindennapi gyakorlatának.

A lengyel pápát érő kritikák jórészt konzervativizmusát, „antireformista" beállítottságát kifogásolták.[11] A „konzervatív" gondolkodáshoz hagyományosan a múlt felé fordulást, a múlt értékeinek tiszteletben tartását kapcsoljuk, míg a „progresszív" attitűd a jövő felé fordul, és az újdonságot, a „fejlődést" áhítja. A kétféle odaforduláshoz eszerint kétféle elfordulás is tartozik. A konzervatív elfordul a jövőtől, míg a progresszív leküzdi, és maga mögött hagyja a múltat. Valójában azonban a helyes értelemben vett konzervatív gondolkodás nem újdonság- és jövőellenes, ám az oda vezető utat organisztikus, szerves fejlődés, és nem törések, ugrások révén képzeli el. János Pál törekvései ebben az értelemben konzervatívak. A kommunizmus messianisztikus jövő felé fordulása helyett a múlt, a polgári társadalom és piacgazdaság mellett szavazott. Úgy látta ugyanis, hogy a piacgazdaságnak vannak még kiaknázandó *lehetőségei*. Ezért sürgette a piacgazdaság *etikai* reformját, egyfajta „keresztény közgazdaság" alapjainak lefektetését. A piacgazdaság sikerességének valódi fokmérője ugyanis az, hogy „növekszik-e [az ember] részvétele egy egymásért valóban felelősséget vállaló hiteles kö-

[11] Lásd például Küng, Hans: „Pontifikat der Widersprüche". *Der Spiegel*, 13. 2005. 107–110.

zösségben, vagy pedig fokozódik elszigetelődése a kiélezett versenyhelyzet vagy egymás kölcsönös semmibevétele miatt, ahol őt csupán eszköznek tekintik, és nem célnak."[12] Ugyanezt a középutas, konzervatív stratégiát láttuk fentebb doktrinális téren, amikor a pápa a tradicionalisták és a progresszívek vitájában a közelmúlthoz, a zsinathoz fordult, rámutatva, hogy az még további kiaknázatlan lehetőségeket tartogat a jövő számára.

Irodalom: Balassy László (szerk.): *A bennem növekvő Ige. Karol Wojtyla (II. János Pál pápa) válogatott írásai.* Budapest, Zrínyi, 1990; Curry, Agnes B. – Mardas, N. et al. (eds.): *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy.* Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2008; Bransfield, J. B.: *The Human Person: According To John Paul II.* Boston, Pauline Books, 2010; II. János Pál: *A test teológiája. Audiencia-beszédek a Vatikánban.* Budapest, Kairosz, 2008; Pope John Paul II: *Man and Woman – He Created Them. A Theology of the Body.* Boston, Pauline Books, 2006; Küng, Hans: „Pontifikat der Widersprüche". *Der Spiegel,* 13. (2005) 107–110; Modras, Ronald: Ein Mann der Widersprüche? Die früheren Schriften des Karol Wojtyla. In Greinacher, Norbert – Küng, Hans (Hrsg.): *Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil.* München, Piper, 1986. 225–239; Rezioch, Wlodzimierz (szerk.): *II. János Pál pápa közelében.* Budapest, Szent István Társulat, 2015; Szulc, Tad: *II. János Pál pápa élete.* Budapest, Magyar Könyvklub – Fabula, 1996; Wojtyła, Karol: *A hit Keresztes Szent János szerint.* Budapest, Szent István Társulat, 1991; Wojtyła, Karol: *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II.* Libreria Editrice Vaticana, 1979; Wojtyła, Karol: *Miłość i odpowiedzialność.* Krakow, Wydamnicto Znak, 1960; Wojtyła, Karol: *Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi.* A cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen. Milano, Bompiani, 2014.

[12] II. János Pál: *Centesimus annus.* Budapest, Szent István Társulat, 1991. 41. szakasz.

Hudy Árpád

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

Az Andok fennsíkján elterülő Santafé de Bogotá ideális hely egy száműzöttnek. A falusi bevándorlók nyomorúságos kunyhói és a vigasztalan betonsilók többnyire esőfelhőkbe burkolóznak. Itt él évtizedekig a „nevezetes névtelen",[1] a modern világ legkérlelhetetlenebb szellemi ostorozója, a mindenhonnan kitaszított reakció remetéje. *„Többé nem volt fontos számomra, hol élek, mióta láttam, hogyan borítja el gyermekkorom tág, magányos rétjeit az ipari és emberi hulladék."*

Nicolás Gómez Dávila (Bogotá, 1913. május 18. – Bogotá, 1994. május 17.) kolumbiai földbirtokos család fia volt, nagy vagyont örökölt, szabadon alakíthatta életét. Hatéves korában szülei Párizsba költöztek, a bencésekhez járt iskolába. Két évig otthon tanult, magántanárokkal, mert egy súlyos tüdőgyulladás ágyhoz kötötte. A francia, az angol és a német mellett kiválóan megtanult ógörögül és latinul, elsajátította a klasszikus ókori és középkori műveltséget. Huszonhárom évesen visszatért a szülői házba, a Bogotá peremén álló Tudor-villába. Beleszeretett egy huszonegy éves, férjes asszonyba, aki elvált, és a felesége lett, az író haláláig. Három gyermekük született. Teológiával, filozófiával, történelemmel, irodalommal foglalkozott, de szívesen járt az elegáns lovas klubba is, mígnem egy alkalommal, amikor a nyeregben szivarra akart gyújtani, lova megbokrosodott, és levetette. Súlyos csonttörései miatt később nehezen mozgott.

1948-ban segített megalapítani Bogotában az Andesi Egyetemet (Universidad de los Andes en Bogotá). Ő maga sohasem járt egyetemre. *„Egy tiszteletre*

[1] Oviedo, José Miguel: *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Cap. 4. VIII: „Un ilustre desconocido". Madrid, Alianza, 1991. 150–151.

méltó egyetemen még említeni is tilos volna a kortárs problémákat." 1949-ben feleségével fél évig utazgatott autóval Európában. Tapasztalatait így foglalta össze: *„Bordély, tömlöc és cirkusz keveréke."* Többé nem látogatott a „vén kontinens"-re. Napilapokat nem járatott, tévéje nem volt. *„Vulgáris szórakozás és vulgáris elfoglaltság ma már az egyetlen, ami miatt nem kell szabadkozni."* A politika nem érdekelte. *„A hatalom legitimitásának kérdésében nem számít sem a szavazás, sem a hatalom eredete. A hatalom akkor legitim, ha teljesíti azt a megbízást, amelyet adott társadalom erkölcsi követelményei rónak rá."* 1974-ben visszautasította, hogy hazája londoni nagykövete legyen.

„Don Colacho" – ahogyan ők nevezték – vasárnaponként nagypolgári ebéden látta vendégül barátait. A hét többi napját harmincezer kötetes, bibliofil ritkaságokkal teli házi könyvtárában töltötte. Ez volt az igazi otthona. Amikor beteg volt, oda vitette ágyát. Könyvei között halt meg. *„A gondolkodást leginkább egy jó könyvtár pótolja."* Ebben a modern remetelakban végezte napi rituáléját a világos látás és megszólalás megszállottja, az értelem aszkétája és moralistája. Dávila mindennapos lelkigyakorlata a rutin banalitása ellen az olvasás – saját kifejezésével: biblioterápia – és az írás volt. *„Bizonyosan nem hiszem azt, hogy mindig írni kell a gondolkodáshoz, meditáláshoz vagy álmodáshoz. Vannak emberek, akik némán és tágra nyílt szemmel képesek átsétálni az életen. Vannak szellemek, amelyek elég magányosak ahhoz, hogy belső hallgatásukban saját magukkal osszák meg tapasztalataik gyümölcsét. Én azonban nem tartozom ehhez az ennyire elutasító értelmi típushoz; nekem szükségem van a beszédre, mely társául szegődik a ceruza halk neszének, amint az érintetlen papíron siklik."*

Konok céltudatossággal évtizedeken át csak jegyzeteket írt. Több ezer oldalas életműve töredékek, tartalmilag és stilárisan végletekig csiszolt mondatok halmaza. *„Írni pontosan az ellenkezője annak, amit az írók többsége művel."* Önálló műfajjá nemesítette az ókori filológusok segédeszközét, a tekercsek, fóliánsok szélére vagy sorai közé írt kommentárt. A görög *szkholion* – spanyolul *escolia* – jelentése *magyarázat*. Ezzel a szóval jelölte írásait, e címmel jelentek meg három alkalommal, öt kötetben összegyűjtött széljegyzetei fiktív (ahogyan ő nevezi: *implicit*) művéhez. De még ezt a virtuális alkotását is könyörtelen intellektuális szigorral pusztán így említi: *szöveg. „Kijelentem, hogy a legcsekélyebb jelentőségük sincs, és épp ezért széljegyzetek, glosszák, kommentárok, vagyis a legdiszkrétebb, a hallgatáshoz legközelebb álló formák."*

A gondolatait kikristályosító aforizmák és esszészilánkok legközelebbi rokonai formailag, stilárisan és szellemileg is a nagy francia moralisták, La Bruyère, La Rochefoucauld, Rivarol, és főképp Montaigne, Pascal művei. *„A művészet csúcsa szavak segítségével visszaadni a gondolatnak az egyszerűséget, amelytől a szavak megfosztják."* Látszatra minimalista, végletekig sűrített, elliptikus írásmódja valójában elvi, etikai és esztétikai maximalizmusát és szkepticizmusát fejezi ki elemi erővel, költői szuggesztivitással. *„Rövid mondataim egy pointillista kompozíció festékpöttyei."*

Műveinek megjelentetése nem foglalkoztatta. Első gyűjteményét, az *Escolios* előzményének számító *Notast* 1954-ben testvére – az ugyancsak író Ignacio – adta ki Mexikóban, mindössze száz példányban. Első hivatalos spanyol kiadása ötven évre rá, 2004-ben (halála után tíz évvel) jelent meg Kolumbiában. Nem csak azért idegenkedett a publikálástól, mert korát nem tartotta képesnek az Aquinói Szent Tamás *Summájához* hasonló, hatalmas szellemi építmények befogadására. A közlés gondolata intellektuális alázatba forduló büszke igényessége miatt is ellenérzést keltett benne. *„Nem akarok műveket hátrahagyni. Azok, amelyeket szeretnék, végtelenül távol vannak kezeimtől. Egy kis kötetet azonban mégis, hogy hébe-hóba felüsse valaki. Egy halvány árnyékot, amely megragad néhány embert. Igen! Egy összetéveszthetetlen és tiszta hangot, hogy felcsendüljön az időkön át."*

Dávila összetéveszthetetlen és tiszta hangja a modernista pusztába kiáltott legélesebb szó. *„Minden lélek seb, de a modern lélek bűzlik."* „Az 1977 és 1992 között öt kötetben összegyűjtött borotvaéles aforizmák hajtóereje olyan elementáris gyűlölet a modernitás ellen, amilyet Nietzsche óta nem fogalmaztak meg. Ő azonban nem Istent temeti, hanem a modernek ama hitét, hogy Isten nélkül is ellehetünk. [...] Gómez Dávila nem akarja felszámolni a modernitást, ezt lehetetlennek is véli; el akarja azonban vitatni tőle azt a magától értetődőséget, mellyel a jobb felé haladást hirdeti. [...] Különösen felháborítja a könnyedség, amellyel napirendre térnek a huszadik század óriási totalitárius kísérleteinek csődje felett, és ezekhez köntörfalazás nélkül hozzáveszi a liberális piacgazdaságot is. [...] A legcsekélyebb mértékben sem kell azonban egyetértenünk rebellis katolicizmusával ahhoz, hogy elborzadva konstatáljuk egyes diagnózisainak igazságát. Éles szemmel látja az emancipációs közbeszéd kilátástalanságát [...], a kultúra puszta eszközzé való lefokozását [...], és különösen élesen a tömegízlés demokratikusan legitimált terrorját."[2]

Dávila következetesen és büszkén *reakciósnak* nevezi magát. A stílárisan meghökkentő, gondolatilag provokatív önminősítést legkedvesebb írójára, Thuküdidészre vezeti vissza. *A peloponnészoszi háború története* „a politikai realizmus máig legkimagaslóbb alkotása", mert ógörög szerzője az emberi természet csalhatatlan ismeretében előre megmondja, milyen következménnyel jár majd egy-egy *akció*, gondolkodása tehát iskolapéldája a *reakciónak*, amely ebben az értelmezésben előrelátás, a dolgok, emberek, viszonyok és konzekvenciák helyes felmérése. „Dávila a huszadik század nem egyetlen, de talán legkövetkezetesebb reakciósa; mindenesetre »a reakciós« nála válik a szellemi magatartás általános típusává. Ő ugyanis a tizenkilencedik század reakciósaival – mint Donoso Cortés vagy Joseph de Maistre – ellentétben kezdettől fogva kizárja, hogy a reakció a restauráció elsődleges poli-

[2] Jesse, Jens: „Der letzte Reaktionär". *Die Zeit*, Nr. 10/2004.

tikai alakzata lehetne; Gómez Dávila szemében bármilyen restauráció pusztán visszájára fordított jakobinizmus."[3]

Az igazi, a szellemi reakciós nem visszahozni vagy megismételni akarja a múltat, hanem radikális konzervatívként korok és vidékek egyedi formái és eszméi helyett múlhatatlan értékekhez ragaszkodik. Mindenekelőtt a legfőbb értékhez. *„Istenen kívül nincs semmi, amiről komolyan kellene beszélni."* A mélyen hívő és imponáló hittudományi ismeretekkel rendelkező Dávila számára végső soron minden tévedés gyökere teológiai. *„Az ateizmus nem szabaddá, hanem a legabszurdabb immanens üdvözülési ígéretek rabjává teszi az embert."* Szilárd meggyőződése, hogy a modern kori bajok oka az ember elfordulása Istentől, önfelhatalmazása arra, hogy saját kezébe vegye sorsát – vagyis az az újkori hit, hogy az ember önmaga által, Isten kegyelme nélkül *boldogulhat*. A problémák, devianciák magyarázatát nem az egyénben, a normák megszegésében keresi, és találja meg. *„Kizárólag a társadalom, egy közösségi struktúra felelőssé tétele a bűnökért, hibákért és perverziókért az egyetlen lehetőség reményt gyújtani az Isten távolléte miatt a kétségbeesés áldozatául eső szívekben."*

Dávila bölcselőként is azt vallja: a hit a legfontosabb. *„Csak abban a filozófiában bízom, amely igazolja az elementáris vallási nézeteket."* Aztán továbbmegy egy lépéssel. *„Minden filozófia, amely megkerüli a gonosz problémáját, csak mese ostoba gyermekeknek."* Majd megadja a kegyelemdöfést a jelenkori gondolkodói rendszerek racionalista és formalista irányzatainak: *„E modern kijelentésre: »Ha egy filozófia nem tudományos, akkor semmi«; válaszoljunk így: »Ha egy filozófia tudományos, akkor semmi.«"* Kritikai megközelítése, szellemi perspektívája ugyanis nem a „hivatásos" bölcselőé, hanem a filozófust magát, tárgyát és módszerét szkeptikusan szemlélő metafilozófusé, ha úgy tetszik, felettes értelemé. Mégsem elidegenítő absztrakciók, hanem az eleven konkrétumok dimenziójában. *„Sajátos téveszme, hogy a filozófia szellemi diszciplína, ismeretek rendszere, kutatási terület. A filozófia élet. A filozófia a lehető legmélyebben értelemmel átitatott, tökéletesen tisztán látó és a szellem tárgyaira irányuló életmód."*

A meghatározás tulajdonképpen Dávila életmódjának szabatos leírása. Egyúttal megvilágítja kérlelhetetlen racionalitását, gyakran cinikusnak tűnő szigorúságát önmaga és mások megítélésében. Ilyen, ahogyan nem sokra becsüli például hazája és általában Spanyol-Amerika kultúráját. *„Az író általában egy személy, aki jól ír; a latin-amerikai irodalom története azonban arra tanít, hogy az író egy személy, aki ír."* Neves honfitársa, Gabriel García Márquez mégis ezt mondja róla: „Ha nem volnék kommunista, pontosan úgy gondolkodnék, mint Dávila." Ő a későbbi Nobel-díjas író kérésére elolvasta a *Száz év magány* kéziratát, de terjengősnek ítélte a regényt, ezért ezt üzente a szerzőnek: nem lett volna elég ötven év?

---

[3] Kinzel, Till: *Parteigänger verlorener Sachen*. Schnellroda, Antaios, 2003.

Nagyjából ennyi idő alatt, bő fél évszázad magányában egy patinás házikönyvtárban fénylett fel újra a vén Európa szelleme a hagyományait rég feledő-feladó óvilág egykori távoli gyarmatán. Osztrák kiadó érdeme, hogy egy hazahozta aforizmaválogatással[4] „hazahozta" a konkvisztádorok utódját, és elindította kései megismerését, lassú, de biztos befogadását az európai kultúrakörben. E folyamatban németeké a vezető szerep, őket követik az olaszok és a franciák, megelőzve a spanyolokat. Viszont alig vesznek róla tudomást az angol nyelvterületen, míg Közép-Európában a lengyelek a Dávila-recepció élenjárói. Magyar nyelven az *Irodalmi Jelen* című folyóirat mutatta be először a kolumbiai szerzőt, és közölt tőle aforizmákat tizenkét havi részletben 2011 szeptemberétől. Dávila születésének századik évfordulóján, 2013-ban a szöveg napvilágot látott könyv alakban.[5] Ugyanebben az évben aforizmáinak egy másik magyar nyelvű válogatása is megjelent,[6] majd 2014-ben az *Escolios*-sorozat utolsó kötetének teljes magyar fordítása.[7]

Műveinek eredeti kiadásai: Dávila, Nicolás Gómez: *Notas.* Tomo I. México, 1954; uő: *Textos I.* Bogotá, Editorial Voluntad, 1959; uő: *Escolios a un texto implícito.* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977; uő: *Nuevos escolios a un texto implícito.* Bogotá, Nueva Biblioteca Columbiana de Cultura, 1986; uő: *Sucesivos escolios a un texto implícito.* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1992.

---

[4] Dávila, Nicolás Gómez: *Einsamkeiten. Glossen und Text in einem.* Wien, Karolinger Verlag, 1987.

[5] Dávila, Nicolás Gómez: *A modernitás remetéje. Széljegyzetek a töredékek katedrálisához.* Válogatta, ford. és kommentálta Hudy Árpád. Arad, Irodalmi Jelen Könyvek, 2013.

[6] Dávila, Nicolás Gómez: *Az ízlés diadala.* Ford. Merkli Ferenc, Czetter Ibolya. Vasszécsény, magánkiadás, 2013.

[7] Dávila, Nicolás Gómez: *További széljegyzetek egy rejtett szöveghez.* Ford. Pávai Patak Márta. Budapest, Qadmon, 2014.

Bárány Zsófia

DESSEWFFY AURÉL

Dessewffy Aurél 1808. július 27-én[1] született Dessewffy József (1771–1843) és Sztáray Eleonóra (1780–1849) grófnő első gyermekeként[2] a Zemplén megyei Nagymihályon. Míg a politikus, publicista, költő gróf édesapa a klasszikus (görög, latin) műveltséget és a magyar szellemben történő nevelést tartotta szem előtt, addig a grófnő édesanya olaszra, valamint franciára oktatta gyermekeiket. A protestáns házitanítók mellett az ifjak vallási nevelését irányító pedagógust is foglalkoztatott a katolikus család.[3] Dessewffy Aurél 1823-ban Kassán kezdte meg iskolai tanulmányait első éves filozófushallgatóként. Itt önszorgalomból tanulta a németet, továbbá európai jogtudósok, politikusok műveit olvasta rendszeresen (pl. Abraham de Wicquefort, Gabriel Bonnot de Mably). Kezdetben jó nyelvérzéke okán a politika mellett a diplomáciai pálya is vonzotta.[4]

1824-ben nagyobb körutat tett barátjával, gróf Barkóczy Jánossal és az ő nevelőjével. Felső-Magyarország után bejárták a szomszédos tartományokat, Lengyel- és Morvaországot, illetve Alsó-Ausztria egy részét. A következő évben Erdélybe tett nagyobb kirándulást, amely útjára Kazinczytól kért ajánlóleveleket, hogy ismeretségbe léphessen általa jelentősnek tartott személyekkel.[5] Már 1825-ben megjelentette első esztétikai értekezéseit és for-

[1] Esetleg 1808. július 28-án. Pálmány, 2011: 308.

[2] A házaspárnak további három gyermeke született: Dessewffy Virginia (1807–1856), Dessewffy Marcell (1810–1886), Dessewffy Emil (1814–1866).

[3] Kezdetben Józsa Zsigmond késmárki tanítóra, majd Németh József sárospataki tógatus gondjaira bízták a fiúkat. Vaderna, 2009.

[4] Deák, 1885: 7; Pulszky, 1888: 65–66.

[5] Ferenczy, 1887: xiv.

dításait a *Felső Magyarországi Minervában*. Még ugyanebben az évben elkísérte édesapját, Szabolcs vármegye követét a pozsonyi országgyűlésre, ahol megismerkedett többek között Széchenyi Istvánnal, Wesselényi Miklóssal, az Eszterházyakkal és a Károlyiakkal. A diétai eseményekről naplót vezetett, lapot szerkesztett a saját maga számára, továbbá beszédeket írt a „gyengébb" szónokok számára. Pálffy Ferdinánd kérésére az akkori bécsi angol követ, Henry Wellesley számára is készített országgyűlési naplót francia nyelven.[6] Az írást azonban Pálffy megmutatta a titkos udvari rendőrség főnökének, Josef von Sedlniczky grófnak, aki jelentette azt az uralkodónak, rossz hírét keltve a fiatal grófnak.

Kassai tanulmányainak befejezését (1827) követően 1828-ban gróf Teleki Józsefhez, a királyi tábla bírájához került joggyakorlatra Pestre, majd Bartal György személynöki ítélőmester mellé esküdött jurátusnak. A nádor 1828-ban Pest-Pilis-Solt tiszteletbeli vármegyei jegyzőjévé nevezte ki, ám még ugyanebben az évben Reviczky Ádám maga mellé vette fogalmazó gyakornoknak a bécsi Magyar Királyi Udvari Kancelláriához. Kezdetben Eötvös Ignác vezetése alatt a nyilvános politikai ügyek vizsgálataival bízták meg. 1830-ban a kancellár magával vitte a pozsonyi országgyűlésre, ahol szeptember 13-án királyi fogalmazó lett Almássy Móriccal és Apponyi Györgygyel együtt. Ezen a diétán már az uralkodó részére készített német nyelvű országgyűlési naplót, továbbá politikai cikkeket is publikált. Éjjeli mulatozásokkal és nőügyekkel[7] tarkított élénk társasági életet élt. Igen jó viszonyt ápolt több, Bécsben megforduló külföldi diplomatával.

Idővel adósságai olyannyira megszaporodtak, hogy el kellett hagynia Bécset, így 1832-ben a Helytartótanács titkára lett Budán. Még ugyanebben az évben a zempléni követválasztáson alulmaradt Kossuth Lajossal szemben. Bár távollévő főrendként Dessewffy Aurélnak még képviselője (Munkácsy János) is volt a diétán, 1833 márciusában mégis ellenzéki szellemben, a lelkiismereti szabadság és a kölcsönösség mellett szólalt fel a vallásügy kapcsán. Az 1838. évi pesti árvíz idején részt vett a mentési munkálatokban, majd a Helytartótanács tiszteletbeli tanácsosaként segélyező bizottmányi tagként tevékenykedett, amiért Pest városa 1840-ben díszpolgárrá választotta. 1839 januárjában nagyívű memorandumot terjesztett Lothar Klemens Metternich államkancellár elé,[8] amelyben a formálódó újkonzervatív nézeteket fogalmazta meg. Az érdekegyesítést kezdeményező ellenzékkel szemben konzervatív, a nemesi kiváltságokat érintetlenül hagyó, ám reformokra törekvő politikai irányvonalat vázolt fel az alkotmányos monarchia védelmében. 1839 áprilisától a Helytartótanács tanácsosa.

---

[6] Deák, 1885: 8.

[7] Két párbajra is kényszerült.

[8] Varga, 1982: 16.

Az 1839–1840. évi országgyűlésre Zemplénben, majd Sáros vármegyében is indult a követségért, de eredménytelenül. A felsőtábla tagjaként 1839 decemberében szólalt fel először, ismét a vallásügy kapcsán. Az államkancellár a büntetőtörvénykönyv kidolgozására létrehozott bizottság tagjává nevezte ki, majd 1841-ben hercegi ajánlólevéllel külhoni tanulmányútra küldte. Tanulmányozta az angol társadalmat, eljutott Párizsba, továbbá járt Belgiumban, Hollandiában, Strasbourgban és Írországban. Utazásai során találkozott Adolphe Thiers-vel, meglátogatta Heinrich Heinét. Hazatértét követően 1841-ben átvette a *Világ* című lap szerkesztőségét, és azt Kossuth Lajos *Pesti Hírlapjának* konzervatív riválisává formálta.[9] Első cikke augusztus 18-án jelent meg.[10] Aspirált az udvari kancellária élére.[11] A Pest-Pilis-Solt vármegyei közgyűlésen összetűzésbe került Kossuthtal. Folyamatos idegizgalma olyannyira legyengítette szervezetét, hogy 1842. február 9-én Pesten ínláz[12] következtében elhunyt.

A fiatal Dessewffy klasszikus műveltséget, felvilágosult rendi hagyományokat és a magyar nyelvért való buzgólkodást örökölte szüleitől. Az atyai házban gyakran vendégeskedtek a politikai, valamint az irodalmi élet kiválóságai, mint Kazinczy Ferenc vagy Döbrentei Gábor.[13] Édesapja Kassán alapított folyóirata *(Felső Magyarországi Minerva)* mellett írt cikket a *Gemeinnützige Blätterbe*[14] (1828), illetve a már említett országgyűlési tudósításokon túl, 1831-től külső munkatársa lett az *Edinburgh Review*-nak,[15] ahol több politikai cikket, valamint egy értekezést is publikált. 1832-ben két testvérével, Marcellel és Emillel közösen védőiratot jelentetett meg apjuk *„Hitel" czimü munka taglalatja* (1831) elnevezésű munkája mellett Széchenyi István *Világ* (1831) című művével szemben.[16] A kiadvány azonban nem érintette a két gróf közötti baráti kapcsolatot. Dessewffy számos területen támogatta Széchenyi elképzeléseit (pl. állandó híd Pest és Buda között, nemzeti színház épülete, magyar nyelvügy). 1833. szeptember 15-től a Magyar Tudós Társaság (későbbi MTA) levelező, novembertől a magyar színházi választmány tagja lett. 1833 és 1835 között több cikke is megjelent a *Társalkodóban.*

---

[9] Varga, 1983: 115.

[10] Pálmány, 2011: 309.

[11] Kosáry, 1979: 741.

[12] Ma nem egyértelműen értelmezhető kórnév. Itt feltehetőleg a reumás láz elnevezésű súlyos megbetegedésről van szó, amelynek legfőbb tünetei a láz és az ízületi gyulladás.

[13] Kovács, 2013: 49.

[14] *Ofner und Pester Zeitung*, a későbbi *Vereinigte Ofner und Pester Zeitung* politikai lap melléklapja, amely kedvelt hírlapja volt a fővárosi német lakosoknak. Szinnyei, 2002: 22, 78.

[15] A skóciai folyóiratot, az *Edinburgh Review*-t a korszak európai közvéleménye a liberalizmussal azonosította. Óriási publicitásnak örvendett, főként a polgári alkotmányosság és jogegyenlőség támogatása miatt. Kiemelt témái közé tartozott a vallásszabadság, a közterhek arányosabb elosztásának, az adózás csökkentésének, a műveltség népnevelés útján történő kiterjesztésének tárgyköre. A centralisták ennek a lapnak, illetve a párizsi *Revue des Deux Mondes*-nak a hazai párját kívánták megvalósítani 1840-ben induló folyóiratukban, a *Budapesti Szemlében*. Kosáry, 1979: 573–575.

[16] Dessewffy, 1832.

Részt vett a Kisfaludy Társaság megalapításában (1836. november 12.). 1841-ben a *Világban* X.Y.Z. álnév alatt közölt írásait összegyűjtve kiadták Pesten. A kiadványt Eötvös Józsefnek ajánlotta.

A hazai közéletben a kor egyik legjelentősebb publicistájaként legeredményesebben az újkonzervatív politikai irányvonal kialakításában tevékenykedett. A nevével fémjelzett, javarészt fiatal, nagybirtokos arisztokratákat és államhivatalnokokat tömörítő csoport, a „fontolva haladók" szerint a reformok elengedhetetlenek, a liberalizmus térhódítása a megfélemlítéssel nem tartóztatható fel. Dessewffy úgy vélte, a számára felforgatónak tűnő liberálisokat politikai eszközökkel kell visszaszorítani.[17] Stratégiájában aktív, nem többségi akaratból létrejövő, és így annak számadással nem tartozó kormányzatot irányzott elő, amely a megyei autonómiát centralizált átszervezéssel korlátozná.[18]

Az ország modernizációját az uralkodóházzal egyetértésben kívánta megvalósítani, amelynek eléréséhez, úgy vélte, mind a kormányzat, mind az ellenzék részéről „helyes" viselkedései normák szükségesek, mindenekelőtt a mértéktartás követelményével.[19] *„A béke tehát nélkülözhetetlen föltétele minden kifejlésünknek"*[20] – hangzott Dessewffy helyzetértékelése a stabil, forradalmakat mellőző európai politikáról az erős monarchia érdekeihez alkalmazkodó, feudális kereteken belül fejlődő Magyarország megteremtése céljából.[21] Ennek megalkotásához szilárd arisztokrácia, gazdag polgárság és jelentős földművelő osztály szövetségét vázolta. Nézetei szerint az alkotmány „súlyereje" a birtok, így annak sértetlensége elsődleges cél.[22] Így az általános, kötelező úrbéri megváltást hasznosnak és igazságosnak vélte, amennyiben „teljes és valóságos" kárpótlással történik. Mivel azonban ezt megvalósíthatatlannak ítélte, csupán az önkéntes örökváltságot támogatta.[23] A szavazati jog kiterjesztését is feltételekhez szabta. Első lépésként részletes és hatékony törvényi szabályozást javasolt a „köztanácskozási és választási állapotok" tisztaságának biztosításához, majd cenzusként a vagyont, a „nemzeti értelmességet" és az erkölcsöt jelölte meg.[24] A közteherviseléssel szemben a szavazati joggal összefüggő nemesi különadót szorgalmazott.[25] Így a szavazati jog a fizetett adó nagyságától függött volna, azaz az arisztokrata, gazdag nemesi befolyást betonozta volna be. A tőkehiány enyhítésére

[17] Pajkossy, 2005: 219.
[18] Erdmann, 1984: 198–200. Vö.: Pulszky, 1888: 72.
[19] Schlett, 1999: 270.
[20] X.Y.Z. 90.
[21] Vaderna, 2017: 497.
[22] X.Y.Z. 162.
[23] Kosáry, 1979: 742–743; Ferenczy, 1887: 9.
[24] X.Y.Z. 4. Törvényhozás és megyei hatóság viszonyai, valamint a honoráciorok kapcsán jegyezte fentebbi álláspontját.
[25] Pajkossy, 2005: 220.

hitelintézet felállítását, váltótörvény meghozatalát, a közlekedés fejlesztését irányozta elő.

Dessewffy feudális berendezkedéshez ragaszkodó koncepciójában a régi erőegyensúlyok fenntartásával az új viszonyok kialakításának elgondolása, valamint az ahhoz kapcsolódó, a lehetséges fejlődést célzó tervezések, elképzelések váltak döntően szükségtelenné.[26] A polgári átalakulást így bár elutasította, a merev, *status quo* konzervatívokkal szemben bizonyos fejlődést, mégpedig a feudalizmus modernizálását hirdette. A kitűzött cél elérésében az időszaki sajtóra kívánt támaszkodni. A sajtószabadságot azonban nem elvi, hanem politikai alkalmazhatósága okán az indulatok és érzelmek féken tartása miatt nem támogatta.[27] *„Lapunknak feladása a dolgok ezen állapotját felvilágosítani s a természetes egyensúlyok helyreállítását elősegíteni."*[28] A magyar közélet érettségéhez szerinte jobban illő, havi folyóiratot látott volna célszerűnek Kossuth heti kétszer megjelenő *Pesti Hírlapjával* szemben.[29] Ahogy azt a *Kelet népe* körüli vitában is megfogalmazta, a békétlenség az alaptalan lelkesedésből, a meggondolatlan „rögtönzés veszélyeiből" fakad.[30] A renddel, tekintéllyel, törvényességgel szembeni megnyilvánulásokat az erős megyei rendszernek tulajdonította.[31] A fontolva haladó fiatal gróf a vita kapcsán igyekezett amellett érvelni, hogy a magyar közéletben már nem a reformok hívei és ellenzői, hanem a reformerek (Széchenyi, Dessewffy), illetve a radikálisok (Kossuth) állnak szemben egymással.[32] Igaz, hogy Széchenyi és Dessewffy elgondolásában szembetűnő hasonlóságok voltak felfedezhetők: a reformok útjára lépő kormányzat, jelentős szereppel bíró arisztokrácia. Lényegi különbség volt azonban közöttük a feudális berendezkedés fenntartásának kérdésében. Míg Széchenyi az arisztokrácia nemzetet vezető szerepéért szállt síkra, addig Dessewffy a gazdag nemesség érdekeit a nemzet érdekével azonosította. Így – jóllehet Széchenyi teljes mértékben kizárta a demokratizmus lehetőségét, Kossuth ellenben fenntartotta azt – Széchenyi és Kossuth is a társadalmi rend polgárivá alakítását kívánta, szemben a feudalizmust meghagyni szándékozó, azt „csupán" reformálni kívánó újkonzervatívokkal, élükön Dessewffy Auréllal. 1841-ben tehát nem a fiatal gróf által bizonyítani kívánt oldalak, azaz a reformerek, illetve radikálisok kerültek szembe egymással, hanem a kossuthi – egyben ellenzéki – nemesi és a széchenyiánus – középutas – arisztokratikus liberalizmus elválásának kibontakozásáról volt szó.[33]

---

[26] Vö.: Dénes, 2008: 48-49.

[27] Vaderna, 2017: 488–489; Ferenczy, 1887: 343–349.

[28] X.Y.Z. 126–127.

[29] Dombovári, 2006: 89.

[30] X.Y.Z.: „Pesti Hírlap és Kelet népe közti viszály, négy czikben". *Világ*, 1841. 76–79. sz. (1841. szeptember 22. 25. 29. és október 2.)

[31] Vö.: Dénes, 1978: 895–902.

[32] Dénes, 2008: 52

[33] Vö: Varga, 1983: 50–51, 81, 145, 151; Szabad, 1977: 48–57.

A fiatalon elhunyt gróf az egyéni és kollektív szabadságjogok kapcsán olyan, a liberális oldallal (centralista[34] és a municipialista irányvonallal is) összecsengő vagy azt kiegészítő eredményeket tudhat magáénak, mint a zsidó emancipáció, állam és egyház szétválasztása, illetve azzal összefüggően az egyházi (főként a nyiladozó katolikus) autonómia előmozdítása. Kiváló példa erre a „szabad egyház – szabad államban" elvének jegyében vallott nézete: *„Az lett volna a polgári társaságoknak kezdetétől fogva legkívánatosabb, hogy magát a világi hatalom a lelkiismeret legdrágább kincsébe, a vallás kérdésébe nem avatva, hanem azt magára bízva, annak tulajdon belső erejétől várta volna szellemi kifejlését s haladását."*[35] Mivel ez nem történt meg, vallotta, hogy az államnak kell a törvényhozáson keresztül a felekezetek közötti közvetítő szerepet felvállalnia, amelyben a cél az igazság és a kölcsönösség.[36] Így ideális megoldásnak a felek érintkezésében, azok tanainak tiszteletben tartásával a mindenkire nézve kedvező fejlődést vélte, azaz egyfajta felekezeti „érdekegyesítést" irányzott elő. Szerinte a mindenkori polgári hatalomnak az egyházi autonómiára vonatkozólag nincs hatásköre:[37] a lelkiismereti és vallásszabadság korszakbeli gyakorlati kérdését, a vegyes házasság témakörét kiemelve a megyei, illetve országos megoldások szintjéről európai, egyetemes tárgykörnek tekintette.[38]

„A rendnek a szabadsággal való egyesülése megvalósíttassék"[39] – vallotta Dessewffy. Közvetlenül halálát követően elgondolásából azonban csak a „rend", azaz a kormányzati hatalom megerősítése került előtérbe Bécsben, miközben mégoly rendkívül óvatos reformokat megfogalmazó társadalmi kérdéseket is mellőzték. Jóllehet, így az 1844–1848 közötti adminisztrátori rendszerben az újkonzervatív politikusok kerültek a kormányrúd mellé,[40] a kormányzati rendeletek, valamint a megyék új, felülről kinevezett vezetőinek (adminisztrátorok) intézkedései sűrű tiltakozásba ütköztek a megyék részéről azok törvénysértő vagy annak bélyegzett mivolta miatt. 1845-re azonban – ha átmenetileg is – Apponyi Györgynek sikerült a megyei erőviszonyokat megfordítania a liberálisok hátrányára.[41] 1846-ban az újkonzervatív, udvarhű, arisztokrata ifjak megalapították Magyarország első valódi pártját, a Konzervatív Pártot. A konzervatív politika legközelebb az önkényuralom időszakában,[42] kiváltképp 1859–1860-ban került előtérbe. A szellemi ve-

[34] Vö.: „tökéletesen kezet fogok báró Eötvös Józseffel." Ferenczy, 1887: 263; „mivel e részben egészen Eötvös Józseffel tartván." Ferenczy, 1887: 259.

[35] Bodon, 1860: 920.

[36] Bodon, 1860: 920–921; vö.: Ferenczy, 1887: 236.

[37] Vö.: Ipolyi, 1868: 85.

[38] X.Y.Z. 98–99.

[39] Deák, 1885: 23.

[40] A Magyar Kancellária élére Apponyi György került, míg az Erdélyi Kancellária vezetésével Dessewffy Aurél bizalmas jó barátját, Jósika Samut bízták meg.

[41] Pajkossy, 2005: 221, 225–226.

[42] Csorba, 2005: 289.

zető ekkor Dessewffy Aurél öccse, Dessewffy Emil volt. Míg azonban a társadalmi belső nyugalmat és a politikai kompromisszumot célzó, Bécs által módosított konzervatív szellemi termék, az októberi diploma (1860) határozott elutasításra talált,[43] annál sikeresebb volt a csoportnak és körének munkálkodása a kiegyezés (1867) létrejöttében. Az elutasított diploma egyik tartópillére, a Dessewffy Emil által feleleventett *Pragmatica Sanctio* liberális újraértelmezése ugyanis a kiegyezés közjogi alapjául szolgált, miközben Apponyi országbíróként az uralkodó felkérésére készített 1863. évi emlékirata már a megvalósuló kiegyezés számos alapelemét is tartalmazta. A memorandum a Magyar Korona országainak és a birodalom másik felének államjogi viszonyát reálunióként jellemezte, amely „egyenjogú dualizmusban" a közös állami ügyek alkotmányos tárgyalására – a két fél országgyűléseinek küldöttségeiként – paritásos delegációkat javasolt. Állást foglalt egyúttal az 1848-as törvények jogfolytonossága – és így az önálló magyar kormány – mellett, miközben nem zárta ki némelyik országgyűlés általi módosítását sem.[44] Ezt követően, a megváltozó kül- és belpolitikai helyzet következtében 1864–1865 fordulójára sikerült elérniük a konzervatívoknak, hogy Ferenc József titkos tárgyalásokat kezdeményezzen Deák Ferenccel.[45]

Irodalom: Asbóth János: Dessewffy Aurél és Széchenyi István. In uő: *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez.* Budapest, Athenaeum, 1892; Bodon Ábrahám: „Vallásügyi tárgyalások az 1839–40. évi országgyűlésen". *Sárospataki Füzetek,* 4. (1860) VIII–IX. 819–844, X. 918–945; Csorba László: Az önkényuralom kora (1849–1867). In Gergely András (szerk.): *Magyarország története a 19. században.* Budapest, Osiris, 2005; Deák Ágnes: *A polgári átalakulás és a neoabszolutizmus, 1849–1867.* (Magyarország története.) Budapest, Kossuth, 2013; Deák Farkas: *Gróf Dessewffy Aurél életrajza.* Pozsony, Stampfel, 1885; Dénes Iván Zoltán: „A kiváltságőrzés »hamis realista« logikája". *Magyar Tudomány,* (1978) 12. sz. 898–909; Dénes Iván Zoltán: *Közüggyé emelt kiváltságőrzés. A magyar konzervatívok szerepe és értékvilága az 1840-es években.* Budapest, Akadémiai, 1989; Dénes Iván Zoltán: *Liberális kihívásra adott konzervatív válasz.* Budapest, 2008; Dessewffy Aurél – Dessewffy Marczel – Dessewffy Emil: *Néhány szó a' közönséghez a' Hitel, Taglalat, és Világ ügyében.* Kassa, Werfer, 1832; Dessewffy Aurél: *X.Y.Z. könyv.* Pest, Trattner, 1841; Dombovári Ádám: *Egy alternatíva kibontakozási lehetőség nélkül. Dessewffy Aurél politikai önarcképe. A hagyomány politikája. Fejezetek a konzervativizmus történetéből.* Szerk. Békés Márton–Majoros István. Budapest, ELTE BTK Történeti Intézet, 2006. 63–93; Erdmann Gyula: *Szabadság és tulajdon: az 1839–40. évi országgyűlés története.* Budapest, Országgyűlés Hivatala, 2014; Erdmann Gyula: A kormányzat előkészületei az 1839–40-es országgyűlésre. In Dénes

[43] Szabad, 1967: 9, 77–93.
[44] Deák Á., 2013: 91–92; Hanák, 2004: 486–508.
[45] Csorba, 2005: 322–323.

Iván Zoltán – Gergely András – Pajkosy Gábor (szerk.): *A magyar polgárosodás kérdései. Tanulmányok Szabad György 60. születésnapjára.* Budapest, ELTE, 1984. 193–221; *Gróf Dessewffy Aurél összes művei.* Sajtó alá rendezte, életrajzzal és jegyzetekkel kísérte Ferency József. Budapest, Méhner, 1887; Hanák Péter: Deák és a kiegyezés közjogi megalapozása (A Pragmatica Sanctio újraértelmezése). In Cieger András (szerk.): *A Kiegyezés.* (Nemzet és Emlékezet.) Budapest, Osiris, 2004. 486–508; Ipolyi Arnold: *Lonovics József érsek, magy. akademiai igazgató- és tiszt. tag emlékezete. Melléklet az „Idők Tanú"-jához.* Pest, 1868; Kosáry Domokos: *A kétféle Világ és a konzervatívok. A magyar sajtó története I. 1705–1848.* Szerk. Kókay György. Budapest, Akadémiai, 1979; Pajkossy Gábor: A reformkor. In Gergely András (szerk.): *Magyarország története a 19. században.* Budapest, Osiris, 2005; Pálmány Béla: *A reformkori magyar országgyűlések történeti almanachja, 1825–1848 I–II.* Budapest, Argumentum, 2011; Pulszky Ferenc: *Jellemrajzok. Eötvös. Széchenyi. Deák. Dessewffy Aurél.* Budapest, Aigner, é. n. (1888); Schlett István: *A magyar politikai gondolkodás története II.* 1. A liberalizmus Magyarországon. Budapest, Korona, 1999; Szabad György: *Forradalom és kiegyezés válaszútján: 1860–61.* Budapest, Akadémiai, 1967; Szinnyei József: *Hírlap irodalmunk és folyóirat-irodalmunk 1721–1853.* A jegyzeteket összeállította és sajtó alá rendezte Gazda István. Budapest, 2002; Vaderna Gábor: „Dessewffyek. A konzervativizmus három útja". *Századok,* (2017) 151. évf. 3. sz. 481–498; Vaderna Gábor: „Nevelés és Bildung. A Dessewffy család és a gyermeknevelés a 19. század első felében". *Sic Itur Ad Astra,* 59. (2009) 117–148; Varga János: *Helyét kereső Magyarország. Politikai eszmék és koncepciók az 1840-es évek elején.* Budapest, Akadémiai, 1982; Varga János: *Kereszttűzben a Pesti Hírlap. Az ellenzéki és a középutas liberalizmus elválása 1841–42-ben.* Budapest, 1983.

Pető Zoltán

KEMÉNY ZSIGMOND

A leginkább komor hangvételű romantikus történelmi regényeiről elhíresülő magyargyerőmonostori báró Kemény Zsigmond (1814–1875), a XIX. század egyik legjelentősebb magyar konzervatív politikai gondolkodója, az egyik legrégibb erdélyi arisztokrata család egyenesági leszármazottja volt.[1] A fiatal Kemény a nagyenyedi kollégiumban jogi stúdiumai során ismerkedett meg a német felvilágosodás[2], a romantika és az idealizmus legfontosabb szerzőivel. Gondolkodásuk alapvonásai – a történetiség filozófiai szempontú megközelítése, az emberi természet és racionalitás lehetőségeivel kapcsolatos szkepticizmusuk, állásfoglalásaik a kétely nélküli haladáshittel szemben – közreműködtek Kemény világnézetének kialakulásában. Kemény sohasem volt tagja formálisan a konzervatív pártnak: kezdetben az ellenzéki sajtóban működött, a reformkor számos politikai-filozófiai irányzatához közel kerülve. Kétségkívül erősen hatottak rá korának liberális eszmeáramlatai is,[3] azonban Kemény, a gyerekkorától fogva melankolikus, szkeptikus és tépelődő természet véglegesen e „haladó eszmék" egyik iránya mellett sem kötelezte el magát.[4] Korai, liberális hangvételű cikkeiben még hasonult a politizáló reformnemesség általános követeléseihez, a feudalizmus ellenfeleként lépett fel, *„ó intézményeink"* átalakítását követelte, a magyar nemesség műveletlen és provinciális állapotát bírálta, a cenzúra megszüntetését,

[1] Kemény István erdélyi alvajda viselte először a Kemény nevet, aki a XV. században élt.

[2] Vagy pococki értelemben a „konzervatív felvilágosodás".

[3] Korai cikkeinek tanúsága szerint különösen John Stuart Mill felfogása állt közel hozzá.

[4] Mindez különösen jól nyomon követhető irodalmi alkotásainak komor, sötét hangvételén, az emberi természettel szembeni határozott pesszimizmusán, a vágyaknak és az akaratnak különösen tragikus ábrázolásmódjában.

„hírlapszabadságot" követelt. 1840-ben Kolozsvárott telepedett le, az ellenzéki *Erdélyi Híradót* szerkesztette, megismerkedett Wesselényivel és Deákkal, majd 1846-ban Széchenyivel is. 1847-től került közel az Eötvös József és köre által szerkesztett *Pesti Hírlaphoz*, ekkor centralizmusközeli eszmékkel. Az 1848-as forradalmat kezdetben támogatta, 1849-től képviselőjelöltként a debreceni parlament munkájában is részt vett, azonban ekkor már az úgynevezett „békepárt" híve volt, s az időközben kormányzóvá választott Kossuth ideológiai ellenfeleként lépett fel. Az 1848–1849-es forradalom és felkelés leverését követően írta meg két, politikaelméleti szempontból legjelentősebb munkáját, és ekkoriban vált szemlélete szkepticizmusra hajlamos liberálisból végérvényesen konzervatívvá. 1850-es a *Forradalom után*, és különösen a második, 1851-ben megjelenő röpirata, a *Még egy szó a forradalom után* a magyar konzervatív gondolkodás legfontosabb alkotásai közé tartozik. 1855–1869 között Kemény a Deák-párti *Pesti Napló* szerkesztője volt, és publicisztikája ekkor már leginkább az uralkodóházzal történő kiegyezést szolgálta. 1867–1873 között a Kisfaludy Társaság elnöke volt, 1865-től Lipótváros országgyűlési képviselője. Egész életét végigkísérő depressziója idősebb korában teljesen elhatalmasodott rajta, és elborult elmével halt meg Pusztakamaráson 1875. december 22-én.

Amellett, hogy Kemény Zsigmond a régi rend elkerülhetetlen felbomlását írói pályája folyamán mindvégig tudomásul vette, sohasem állította azt, hogy e folyamatnak nincsenek árnyoldalai. Nem kevés kortársával ellentétben már korán, a 30-as és 40-es évek publicisztikájában felhívta a figyelmet a születőben lévő liberális demokrácia (és az azzal szorosan összefüggő ipari kapitalizmus) fenyegető veszélyeire és negatívumaira. Megközelítése, szemben a pályatársainak többsége által kritikátlanul elfogadott haladáseszmével, filozófiai előképzettségének és talán lelki alkatának köszönhetően már ekkoriban is hajlott a szkepticizmusra, a leegyszerűsítő és absztrakt megoldásokkal szembeni kételyekre. Akár a francia felvilágosodás materializmusát katolikus-konzervatív alapról bíráló De Bonald, Kemény is felhívta a figyelmet a modern ipari munkásságnak a lét és a vallás hagyományos forrásaitól történő elidegenedésére, a parasztság elgyökértelenedésére és életkörülményeinek romlására. Sőt, Kemény a kapitalizmus bírálata kapcsán, anélkül persze, hogy egyetértett volna ateizmusukkal és materializmusukkal, még a kortárs baloldali szerzők (például Marx vagy Engels) bizonyos javaslatait is figyelembe vette.

Egy Szalay László nézeteit bíráló cikkében például szembeállította az „ideális törvénykönyv tudományos megalkotásának" eszméjét az úgynevezett „históriai oskolával", amely elveti az emberi természetre vonatkozó absztrakt univerzalizmust. Kemény az „általánosan emberivel" szemben – vagyis végső soron a létező emberekre vetített absztrakt egyenlőségeszmével szemben – lényegében arisztokratikus vagy antiegalitárius jogkoncepciót vett védelmébe. E „históriai" szemlélet értelmében a jogfelfogásnak nem

az „általános emberi jogokból", hanem a konkrét társadalmakban megtestesülő konkrét jogszokásokból kell kiindulnia. Annak érdekében, hogy elkerüljük az erőszakos nivellációt és a forradalmi zsarnoksághoz vezető egyenlősítést, mindenkor tiszteletben érdemes tartani a társadalom történetileg kialakuló formáját, hiszen a törvényekben az emberek és a társadalmak eltérő természete jelenik meg.

Kemény „haladó eszmékkel" szembeni szkepticizmusa azonban – akárcsak az eredetileg szintén liberális Burke-nek – a demokratikus alapon álló forradalom kirobbanása, majd eltorzulása kapcsán erősödött meg igazán. A „kiábrándult liberális" forradalomellenes álláspontja ma már bizonyos szempontból érthetőbb, és megalapozottabbnak is hat, mint közvetlen kortársai számára. A *Forradalom utánban* Kemény elsősorban azt igyekezett bebizonyítani, hogy a tragikus következményekkel végződő politikai felfordulás nem szükségszerűség volt, hanem a természeti katasztrófákhoz hasonló véletlen balsors. Kemény határozottan filozófiai szempontból közelítette meg a forradalom jelenségét és eszmeiségét – bírálata részben saját korábbi törekvésének elvetése és újraértékelése is volt. Nézete szerint a magyar nemzet karaktere nem hajlik a forradalmiságra, azonban „örökölt nemzeti fogyatékosságai" miatt a szónoklatok és üres ígéretek a sorsfordító pillanatban erősebbnek bizonyultak a racionális, megfontolt politikai vélekedéseknél.

A forradalom tehát nem a magyarságnak a király által megjelenített legitim hierarchia elleni alapvető lázadásából, hanem a magyar nemzet félrevezetéséből és eltévelyedéséből eredt: a tragédiát az egyszerre gátlástalan és zseniális demagóg, Kossuth Lajos „egyedül idézte fel". „Ellenállhatatlan varázsú" szónoklatai a nemzetet mintegy kiragadták saját természetéből, amelyet egyébként „nyugalom, józan értelem és monarchikus érzelem" jellemez. Kossuth Kemény szerint a „politikai és vallási álmodozók" fajtájához tartozott, vagyis olyasvalaki volt, mint Kemény *A rajongók* című regényében az izgató templomi beszédet mondó Dajka püspök. Kossuthtal szemben Deák állt: ő a nemzet jellemének valódi megtestesítője. „Mert Deák kiválólag a logika, Kossuth a képzelődés embere volt. Deák a szenvedélyek legingerlőbb perceiben is a törvényes út tántoríthatatlan barátja vala, Kossuth pedig hajánál fogva vonszolta a kérdéseket a forradalmi térre."

Mivel az 1848–1849-es események kritikai szemlélete, és főképpen a Kossuth hőskultuszával kapcsolatos kételyek sokak számára ma is tabunak számítanak, és a magyar történetírásba és történeti tudatba beépült az 1848-as Batthyány-kabinet felállítását követő időknek egyoldalúan „kurucos" beállítása, Kemény bírálatát aligha szokás figyelembe venni. Meg kell azonban említeni, hogy Kemény álláspontja egyáltalán nem volt a korban megalapozatlannak nevezhető. Eszerint a Kossuthot követő radikális forradalmárok, a márciusi ifjak mintegy „forradalmi szolidaritásból" szerették volna, ha a „Habsburg-birodalom" szétesik, sőt azt is, ha a monarchiák mint olya-

nok megszűnnek, mert a monarchiákban az emberiség, a szabadság, a „demokrácia" ellenségét látták.

Kemény szerint akkoriban, 1848–1849-ben ez a túlzó, szélsőséges hangulat ragadt át a parlamenti többségre, és ezért kellett lemondania az uralkodó által kinevezett magyar kormánynak is. Ezzel nemcsak a liberális ábrándok vesztek oda, hanem meghiúsult a fontolva haladás, a reformkori országgyűlések korszerűsítő eredményeinek beépítése is, azok a lassú reformok, amelyekért a reformpolitikusok eredetileg küzdöttek. Ezért kellett lemondania Batthyány grófnak, és ezért kellett elmenekülnie Eötvösnek, ezért borult el az elméje Széchenyi grófnak, ezért hagyta ott a közéletet Deák Ferenc is 1848 után. Ezek a politikusok – helyesen – nem vállaltak közösséget mindazzal, ahová a kossuthiánusok forradalmisága vezetett. Mivel az uralkodó ezt követően feloszlatta az országgyűlést, innentől kezdve a hatályos törvények értelmében – amelyeket a Batthyány-kormány is elfogadott – semmi, ami az országban történt a király ellenében, nem lehetett legitim. Illegitim állapot állt fent, és lehetett volna ezt békés úton is rendezni, úgy, hogy a feloszlatott országgyűlés befejezi működését. Kossuth Lajos és köre azonban ezt nem akarta, mert ideologikus kalandorságában bízott a „világforradalomban", és abban, hogy a „régi rend" hamarosan és forradalmi módon elvész.

A *Még egy szó a forradalom utánban* Kemény megkülönböztette a „gerjedelmek kalandorát" (Kossuthot és a tőle balra állókat), valamint a *„pedant* elméletgyárnok"-okat (a centralistákat). Szerinte ezek a politikusi beállítódások azok, amelyek a nemzetet tévútra vezették. Burke hatását mutatja e művében a társadalom „mechanikus" felfogásának szembeállítása az „organikus" koncepcióval: amíg a mechanikus felfogás az absztrakt racionalitás túlműködéséből és életidegen „elméletgyártásból" fakad, addig az organikus felfogás az államot és a társadalmat nem gépezetként, hanem élő, lélekkel, szellemmel és egyfajta sajátos „értelemmel" rendelkező szervezetként szemléli, amelyben a múlt, a jövő és a jelen egymástól elszakíthatatlan egységben tárul fel. „Én egy nemzet szerencsétlenségének tartom intézményeiben és közéletében a históriai fonalak megszakadását" – írja Kemény. Nem mellékesen, ebben a műben teremtette meg Kemény azt a Kossuthtal szembeállítható Széchenyi-képet, amely később hatalmas pályát futott be, s amelyet később Szekfű Gyula is átvett a *Három Nemzedékben.*

Kemény szerint Széchenyi volt a liberális reformerek elsöprő többségével ellentétben az egyetlen olyan politikus, aki nem absztrakt racionalista előfeltevésekből, hanem a „nemzeti geniusz"-ból indult ki, és figyelembe vette a magyarság „sajátságainak, erkölcseinek, szokásainak, társadalmi és állami intézményeinek, erejének és érdekeinek", kül- és belviszonyainak összességét. Széchenyi elfogadta az uralkodóházat és Magyarországnak az osztrák birodalommal való egységét, emellett – és Kemény szerint ez a legfontosabb különbség közötte és Kossuth között – „irtózott" az általános szavazati

jogon alapuló demokrácia gondolatától: a képviseleti elvet csak mint arisztokratikus és hierarchikus elveknek alárendelt elvet tudta elfogadni. Eszménye a képviseleti alsóház és az arisztokratikus felsőház kiegyensúlyozott viszonya volt. Vagyis a minél nagyobb demokráciával szemben a „vegyes kormányzat" megvalósítását szerette volna előirányozni, ahol a demokrácia csak járulékos és kiegészítő elem, s ezzel megőrizte volna a magyarság alapvetően monarchikus beállítottságát.

Kemény Zsigmond érzékeny és tragikus szelleme nem viselte el korának felületességét, s mint a hozzá sok szempontból hasonló lelki alkatú Nietzsche, ő is megőrült élete alkonyán. Azonban – vagy talán nem függetlenül ettől – életművében megtalálhatóak azok a filozófiai mélységek és magasságok, amelyek megvilágíthatják a politikai eszmék zavarában tájékozódni kívánó magyar értelmiségi ember egyik jellegzetes típusát. Elméleti művei nyelvi jellegükből, szókincsükből, megfogalmazásukból adódóan ma már csak nehezen és kevesek számára olvashatóak, ugyanakkor a XIX. századi magyar politikai eszmetörténet talán legfontosabb dokumentumai, miközben tájékozódási pontokként, útjelzőkként is szolgálhatnának a magát kereső, sajátosan magyar konzervativizmus, jobboldaliság számára.

Irodalom (F. Z.): Asbóth János: *Irodalmi és politikai arczképek.* Budapest, Légrády, 1876; Barla Gyula: *Kemény Zsigmond főbb eszméi 1849 előtt.* Budapest, Akadémiai, 1970; Beksics Gusztáv: *Kemény Zsigmond, a forradalom s a kiegyezés.* Budapest, Athenaeum, 1883; Benkő Samu: „Kemény Zsigmond műveltsége". *Utunk,* 1975. december. = In uő: *A helyzettudat változásai.* Bukarest, Kriterion, 1977. 312–319. = In uő: *Haladás és megmaradás.* Budapest, Szépirodalmi, 1979. 549–557; Dobás Kata: *Az eleve elrendelés és a szabad akarat kérdése Kemény Zsigmond műveiben.* Diss. Budapest, ELTE, 2015; Fehér M. István: Forradalom és rendszerváltás. Kemény Zsigmond két politikai röpirata mai szemmel. In Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *A sors kísértései. Tanulmányok Kemény Zsigmond munkásságáról, születésének 200. évfordulójára.* Budapest, Ráció, 2014. 63–84; Galamb Sándor: „Kemény Zsigmond történeti és politikai eszméi". *Huszadik Század,* 30. 1914/1; Gyapai László: „Kemény Zsigmond társadalomszemlélete". *Irodalomtörténeti Közlemények,* 1990/2; Keresztury Dezső: *Báró Kemény Zsigmond.* In Kemény Zsigmond: Özvegy és leánya. Budapest, Ardói, 1943; Kosáry Domokos: „Kemény és Széchenyi 1849 után". *Irodalomtörténeti Közlemények,* 1963/2. 149–170; Lajos József: *Kemény Zsigmond.* Pécs, Danubia, 1942; Makkai Sándor: Kemény Zsigmond lelke. In uő: *Erdélyi szemmel.* Kolozsvár, Erdélyi Szépmíves Céh, 1932. 78–86; Martinkó András: *Br. Kemény Zsigmond pályafordulata.* Pécs, Kultúra, 1937; Nagy Sándor: *Kemény Zsigmond és az erkölcsi világ.* Budapest, A M. Kir. Horthy Miklós-Tudományegyetem Filozófiai Intézetének Közleményei, 1943; Nagy Miklós: *Kemény Zsigmond.* Budapest, Gondolat, 1972; Németh László: Kemény Zsigmond. In uő: *Kisebbségben, I–II.* Budapest, Magyar Élet (Püski S.), 1942. 329–359. = *Az én katedrám. Tanulmányok.* Budapest, Szépirodalmi–

Magvető, 1969[3]. 611–642; Pálffy János: *Báró Kemény Zsigmond.* Erdélyi Helikon, 1930. 115–120; Nógrádi László: *Kemény Zsigmond báró élete és írói működése.* Pozsony–Budapest, Stampfel, 1902; Papp Ferenc: *Báró Kemény Zsigmond, 1–2.* Budapest, MTA, 1922–1923; Papp Ferenc: *Kemény Zsigmond.* Budapest, Pallas, 1927; Pitroff Pál: *Kemény Zsigmond.* Kolozsvár, Stief, 1907; Sőtér István: *Kemény Zsigmond történelemszemlélete.* (Az MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei, XVII. 1–4.) Budapest, Akadémiai, 1961. 47–101; Szegedy-Maszák Mihály: *Kemény Zsigmond.* Budapest, Szépirodalmi, 1989. Pozsony, Kalligram, 2007; Szegedy-Maszák Mihály: „Tragikum és irónia Kemény Zsigmond történelemszemléletében". *Irodalomtörténeti Közlemények,* 1990/1. 94–100; Szegedy-Maszák Mihály: „Az újraértelmezés kényszere: Kemény Zsigmond két röpirata a forradalomról". *Irodalomtörténet,* 2000/1. 3–14; Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *A sors kísértései. Tanulmányok Kemény Zsigmond munkásságáról, születésének 200. évfordulójára.* Budapest, Ráció, 2014; Takáts József: „Kemény Zsigmond és a rajongás politikai fogalma". *Holmi,* 2012/10. 1212–1218; Tóth Sándor: *Báró Kemény Zsigmond életrajza.* Pozsony–Budapest, Stampfel, 1884; Török Lajos: „Forradalom – Tapasztalat – Várakozás. Kemény Zsigmond: Forradalom után". *Studia Litteraria,* LIII. 2014/3–4. Emlékezet és irodalom. Kemény Zsigmond, 1814–2014. 18–24; Veress Dániel: *Kemény Zsigmond élete és műve.* Kolozsvár, Dacia, 1978.

ꝏ

Vasas Géza

ASBÓTH JÁNOS

Asbóth János polgárosodó nemesi családban született 1845. június 7-én a Krassó megyei Szatumikon. Hasonnevű nagyapja a keszthelyi Georgicon tanára volt. Édesapja, Asbóth Lajos a szabadságharc ezredese volt, akit a megtorlás során előbb halálra, majd 18 évi várfogságra ítéltek Aradon, ahonnan 1856-ban amnesztiával szabadult. Nagybátyja, Asbóth Sándor alezredes, Kossuth szárnysegéde a kormányzót az emigrációba is követte, az Egyesült Államokban letelepedvén a polgárháború egyik északi hőse lett.

Az ifjú Asbóth 1856-tól 1862-ig a jó hírű pozsonyi reáliskolában készült a mérnöki pályára, annak a családi megfontolásnak az eredményeként, hogy ilyen ismeretek birtokában, ha a politikai körülmények miatt külföldre veti is a sorsa, megélhetése biztosítva lesz. A következő állomás a budai műegyetem volt, azonban erős irodalmi érdeklődése miatt már akkor fölmerült benne a pályaelhagyás, amelyet végül tanulását finanszírozó anyai nagybátyjának a rábeszélése akadályozott meg. 1863–1864-ben atyja révén belekeveredett az önkényuralommal szemben szerveződő Almásy-Nedeczky-féle összeesküvésbe. Édesapja leleplezésben játszott besúgói szerepéről nem volt tudomása, ahogy arról sem, hogy 1864 őszétől 1866 nyaráig a zürichi, majd a karlsruhei műszaki főiskolán folytatott tanulmányainak költségeit az árulás díja fedezte. A mérnöki tanulmányok közben kiadós utazásokra vállalkozott az alpesi ország tájain, városaiban, majd német földön egészen Aachenig. 1866 nyarán, a porosz–osztrák háború küszöbén Párizsba ment, ahol részt vett a magyarországi betörést tervező Klapka-légió előkészületeiben. Külhoni tanulmányútjának paradoxona, hogy az írói ambíciók mégis fölülkerekedtek benne: élményeiből a honi lapokban megjelenő útirajzok

születtek, amelyekből azután tárcaregényeket formált (*Egy bolyongó tárcájából*, 1866; *Párisból*, 1867).

A Klapka-légió kudarcát követően a kiegyezés eseményeit már idehaza élte át, tudósításban számolt be a koronázásról. A mérnökség helyett az újságírás lett a kenyere. 1867 nyarától a Kemény Zsigmond szerkesztette *Pesti Napló* munkatársa volt, majd az *Aradi Lapok* szerkesztését vette át rövid időre. De megpróbálkozott a hivatalnokoskodással is: 1870–1872 között a Pénzügyminisztériumban fogalmazó, a rákövetkező két évben a magyar Hadügyminisztérium elnökségi titkára volt. Innen a kormánypártot és a közös külügyminisztert, Andrássy Gyulát bíráló röpirata (*Magyar conservativ politika*, 1875) miatt távoznia kellett, így visszatért a politikai újságíráshoz. A *Magyar Politika*, majd annak a *Közérdek* című lappal való összeolvadása után a Kállay Béni irányította *Kelet Népe* munkatársa lett. 1876-ban a rövid életű konzervatív *Ébredést* szerkesztette Kolozsváron. 1877 legvégén megjelent egyetlen regénye (*Álmok álmodója*), amely száz évvel későbbi újrafölfedezésekor az irodalomértők körében jóval nagyobb sikert aratott, mint a maga korában. 1878-tól az Egyesült Ellenzék orgánumánál, a *Magyarországnál* dolgozott. Ez idő tájt már országosan ismert publicista, vezércikk- és tárcaíró, a tényfeltáró újságírás úttörője volt. Mégis éppen ezen a ponton hagyott föl a főállású újságírással, amiben főszerepet játszott egy általa leleplezett korrupciós ügy érintettjének tragikus halála. Elhatározásában csak megerősíthette az atyja elleni árulási váddal előrukkoló cikksorozat a függetlenségi sajtóban. Ennek ellenére a belga függetlenség félszázados ünnepén, 1880 nyarán őt érte a megtiszteltetés, hogy képviselje a magyar újságíró-társadalmat.

Még 1879–1880 fordulóján, mintegy Disraeli nyomán nagyobb utazást tett a három világvallás szülőföldjén, a Közel-Keleten, s onnan Egyiptomba, hogy megismerje a keleti kérdés teljesebb keresztmetszetét. Élményeit útirajzokban örökítette meg (*A Zaharától az Arabahig*, 1883). 1881–1887 között ismét közszolgálatba lépett, Kállay Béni hívására és ajánlására a közös külügyminisztériumba került, ahol az osztálytanácsosságig vitte. Ez idő alatt mint jó tollú ember közreműködött a közös pénzügyminiszter, Kállay boszniai konszolidációt szervező munkájában. Útirajzokban és tanulmányokban ismertette meg az okkupációtól idegenkedő magyar közvéleménnyel a tartományt és népeit, valamint a miniszter civilizációs erőfeszítéseinek eredményeit. Ezeken az írásokon alapuló könyvét (*Bosznia és a Hercegovina*, 1887) előbb németre, s röviddel utána angol nyelvre is lefordították, amivel a közös külpolitika a berlini kongresszus nagyhatalmai felé is bizonyítani kívánta, hogy 1878-as döntésük helyes volt, hisz jó kezekbe került a tűzfészeknek számító terület kormányzása. Ez a munka hozta meg számára az akadémiai tagságot is. Bécsi évei alatt házasságot kötött a jómódú, fiatal s nagyon vallásos Spielmann Hedviggel.

1887-ben hazatért Bécsből, megválasztották képviselőnek. Megszakítatlanul, egészen 1900 decemberében bekövetkező lemondásáig tartozott a tisz-

telt ház tagjainak sorába. A politikai élettől való visszavonulása után életét az Uri utca 58. szám alatti csinos palotájuk és videfalvi kis kastélyuk között osztotta meg. Több tudományos társaság választotta tagjai sorába, és visszatérő vendége volt a híres büntetőjogász, Csemegi Károly asztaltársaságában folyó eszmecseréknek. Emellett a Losonc-közeli Videfalván a kastélyhoz tartozó birtokon folyó gazdálkodást is irányította, ott termesztett búzájával még díjat is nyert. Ebben a szlovákok lakta faluban építtettek feleségével egy ma is álló kis katolikus templomot, amelynek altemplomában temették el 1911. június 28-án bekövetkező halálakor.

Politikailag abba a magyar liberalizmusba született bele, amely a nemzeti önrendelkezésért vívott küzdelem eszméit is megalkotta. John Stuart Mill magyar ismerői és követői közé tartozott. A honi szabadelvűség azonban kiegyezéskori hatalomra kerülésével sokat veszített rugalmasságából, mivel kétszeresen is állagőrzésre rendezkedett be. Nem pusztán uralkodó helyzete, s vele a nem magyar nemzetiségek fölötti szupremácia megőrzésére, hanem az ezzel összenövő közjogi szerkezet, a dualista rendszer fönntartására kellett fordítania erőforrásait, ami egyre több konzervatív tulajdonságot hívott elő belőle. Ez a kezdődő átváltozás mutatkozott meg abban is, ahogy az 1866-ban még függetlenségi eszméért lelkesedő Asbóth egy év múltán a Kemény Zsigmond és Kossuth között folytatott hírlapi vitában előbbi mellé állt, majd *Baloldal és szabadelvűség* (1868) című röpiratában a balközép közjogi koncepcióját vette össztűz alá, miközben cikksorozatot intézett a municipialisták ellen, akik országgyűlési képviseletet adtak volna a vármegyéknek.

A szabadságeszme mélyebb megértésének igénye arra ösztönözte, hogy továbbgondolja Mill és Eötvös elemzését, s az angol pozitivista történetíró Buckle módszerét követve a civilizációtörténeti gyökerek föltárására vállalkozzon. Így írta meg *A szabadságot* (1872), melynek eszméjét, sőt magát a szabadelvűséget is a zsidó és a keresztény vallás istenképén alapuló személyiségközpontúságból, az individualizmusból eredeztette. Az olyan további liberális alaptételeket, mint hogy *az individualizmus a szabadság előfeltétele, a szabadság meg a haladásé,* az ugrást és megszakítást kizáró szerves fejlődés követelménye árnyalta. A közel ötödfélszáz oldalnyi eszmetörténeti áttekintést toldalékként politikamódszertani fejtegetés zárta arról, hogy a jó elmélet mindig radikális, azaz következetes, tehát minden részletkérdésig kidolgozott, kompromisszumot nem tűrő rendszer, a jó gyakorlat ellenben konzervatív, mivel jó arányérzékkel alkalmazkodnia kell a folyton változó körülményekhez. Ez a dichotómia jóllehet nem hagyta el a szabadelvűség kereteit, annak konzervatív hangsúlyairól árulkodott, s történetesen egybevágott Asbóth későbbi példaképének, az angol tory pártot korszerű konzervatív erővé alakító Disraelinek a véleményével, aki szerint az államférfi nem az elvek embere, hanem a szükséges és lehetséges gyakorlati cselekvésé.

A klasszikus szabadelvűségtől való fokozatos távolodás újabb állomásának bizonyult a *Három nemzedék* 1873-ban. A reformkor kezdeteitől a kiegyezésig tartó átalakulás ívét három párba állított politikus és költő (Széchenyi–Vörösmarty, Kossuth–Petőfi, Deák–Arany) korformáló szerepén keresztül igyekezett megrajzolni. Valójában nem három nemzedékről, hanem e közel félszázad három egymást követő szakaszáról írt, a „tettekre ébredés" (reformkor), a „lázas küzdés" (forradalom és szabadságharc) és a „kiegyenlítő alkotás" (kiegyezés) idejéről. Az egész korszaknak értelmet adó, majd a benne szunnyadó lehetőségeket valóra váltó kiegyezés forrása még a szabadelvűség, ám annak már egy konzervatív változata. Ezért a zsinórmértékül szolgáló deáki teljesítmény értékét szinte kizárólag konzervatív erények adják: a magyar érdek – máshol konzervatív érdek – és a haladás érdekének kiegyenlítése, a „való biztos talaján" maradás, a liberális tanok túlzásainak elkerülése. Maga a kiegyezés továbbá fölér a lázas küzdés drámájában romba dőlt haza alkotmányos újjáépítésével a „természetes súlyegyen törvényeinek megfelelően".

Ezeken a fogalmi alapokon, immáron a magyar konzervativizmus nevében szólalt meg egy esztendővel később a *Magyar conservativ politika* című pamflet lapjain. Bár a szerző a bevezetésben arról értekezett, hogy a két iránynak és módszernek az időkhöz és a viszonyokhoz mérten megvan a maga létjogosultsága, éles bírálatban részesítette a magyar szabadelvűség politikusait. Gondolataikat a konzervatív terminológiában elítélő *ideológiával* azonosította, miként szószólóit gúnyosan idegen eszméket importáló, s ezért tévtanokat terjesztő *„ideologok"*-nak nevezte. Velük szemben a konzervatívok csak akkor ragaszkodnak akár igaz elveikhez is, ha azok a magyar érdeket (értsd: a közjót) szolgálják. Az ismétlődő *magyar érdek* kifejezés mintha a szabadelvűség individualizmusára válaszul a közösség, jelesül a nemzet értéktartalmát emelte volna be a formálódó konzervatív hitvallásba. Általa széles átjáró nyílt a nemzetet eszmei középpontjának és hordozójának tekintő nacionalizmus és a tőle sokáig értetlenkedve elzárkózó konzervativizmus között.

Ez a liberalizmustól éppen csak emancipálódó magyar konzervatív gondolatkör magán viselte az önállósulás kétarcúságát. Egyrészt az európai konzervatívokénál is élesebb kritikával illette azt, ahogy a liberális gyakorlat a *laissez-faire* elvének szabadjára engedésével növelte a szegénységet, és a születési arisztokrácia hajdani patriarchális uralmának helyébe a kapitalista pénzoligarchia minden addiginál erkölcstelenebb, személytelen „zsarnokságát" hozta. Másrészt hajlandónak mutatkozott, hogy elfogadjon liberális tanokat, akár a haladáseszmét is, ha az „a múltból és az élő viszonyokból" szervesen következik. Ezért magától értetődőnek tartotta, ha némely, a liberálisok által kezdeményezett közérdekű reformot a konzervatívok visznek keresztül. Ahogy a *Magyar conservativ politika* előtti Asbóth-írásokban a konzervativizmus módszerként alá volt rendelve a szabadelvű elmé-

letnek, mostanra megfordult ez a viszony: a konzervatív felfogás hasonított magához szabadelvű igazságokat. Erre a legjellemzőbb, hogy az egyéni szabadságot Dessewffy Aurél és talán az eredeti forrás, Burke nyomán a közérdeket képviselő *rendhez* kapcsolta. Sőt, egészen odáig ment, hogy megengedhetőnek tartotta az egyéni szabadságjogok ideiglenes felfüggesztését is, ha az állam vagy a nemzet életbe vágó érdekei úgy kívánnák.

A három kiadást megérő pamflet is hozzájárult a konzervatívok 1875-ös párttá alakulásához. Asbóth újságíróként az ő oldalukon, majd a boszniai okkupáció körüli konfliktusok folytán pártjukból kiváló szabadelvű töredékekkel történő 1878-i fúziót követően az Egyesült Ellenzék mellett vette ki a részét a napi politikai vitákból. Mindamellett arra törekedett, hogy szépíróként is megvizsgálja, és megértse korának eszmei dilemmáit. Regényében, az *Álmok álmodójában* finom sejtetéssel gondolatilag ugyanoda jut, ahová a kortárs preraffaelita Ruskin. Az individualizmust piedesztálra emelő reneszánsz előtti pillanatokhoz, amelyeket átélve – s erre leginkább a művészet alkalmas – jobban megérthető az úttévesztés oka, és talán látható a megoldás iránya is. Ennek a keresésnek is köze lehetett az 1879–1880 fordulóján Egyiptomban és a Szentföldön tett utazásához. Nemcsak a liberális eszmék visszájára fordulását (nem csökkenő társadalmi kiszolgáltatottság), hanem az európai civilizáció válságjeleit (elidegenedés) is érzékelve még mélyebbre, egészen a kezdetekig hatolt a történelmi múltba, a kereszténységig és az ókori kelet nagy kultúrájáig. Remélte, hogy innen tisztábban látszanak azok az alapértékek, melyekhez visszatérve lehetséges a megújulás.

Konzervativizmusa mindeközben érettebbé vált. 1880-as *Új Magyarország* című kötetének bevezető írásában annak a meglepő fordulatnak a kíséretében sorolta elő az 1867 utáni magyar szabadelvű politikai elit hibáit, hogy ezt az amúgy már konzervatív hajlamú csoportot valójában zavarja a szabadelvűség. Hozzátette még, hogy a liberalizmus zászlajára tűzött államcélok többségével egyetért. Ez a közeledés azután megmutatkozott a pártpolitika síkján is. 1881 elején az *Ellenőr* hasábjain nyilatkozatban, majd vezércikkben indokolta, hogy szakít az Egyesült Ellenzékkel, amely ideológiai tarkasága miatt már nem különbözik a kormányzó Szabadelvű Párttól. Ebből az „egyesült tespedésből" kivezető út viszont csak egy irányban, a közjogi ellenzékiség felé nyílik, ami számára teljességgel elfogadhatatlan, mivel a természetes súlyegyen biztosítékát, a dualista rendszert támadná meg. Ezek után senkit nem ért váratlanul, hogy 1881 végén engedett Kállay hívásának, és a közös külügy sajtóosztályának szolgálatába szegődött. A bécsi évek során kapcsolatba került a társadalmi kérdésekre mind nyitottabb Szentszékkel, s észlelhette a császárváros kereszténységszocialistáinak növekvő befolyását, ami alátámaszthatta a Munkácsy Mihályról írt korábbi tanulmány egyik következtetését: a közeljövő nagy kihívása a szociális kérdés, valamint a szocialista ideológia terjedése lesz. A tisztelt házban már szabadelvű párti képviselőként 1887 őszén elmondott szűzbeszéde a választókerü-

letében élő munkások nyomorúságos helyzetével foglalkozott, figyelmeztetve saját pártját és kormányát, hogy az ottani lakosság összetétele folytán a nemzetiségi izgatás könnyen szövetségest találhat a szociális elégedetlenségben.

Asbóth konzervativizmusának szociális érzékenységét személyes hite, katolicizmusa is elmélyítette, valamint azok a kezdeményezések, amelyek az egyházon belül ebben az irányban történtek, mindenekelőtt a *Rerum novarum* megjelenése. Abban viszont, hogy elhagyta a Szabadelvű Pártot, és részt vett a Katolikus Néppárt 1895-ös megszervezésében, az egyházpolitikai vita kirobbanása játszotta a főszerepet. A kötelező polgári házasság ellenében liberális módon érvelt: összeegyeztethetetlen a lelkiismereti szabadság elvével. A Katolikus Néppárt a reménykeltő indulást követően végül csalódást okozott számára. A vezetésben az arisztokrácia túlsúlya, a felekezeti elzárkózás, megtoldva a közjogi ellenzékkel való mind szorosabb együttműködéssel oda vezetett, hogy Asbóth visszatért a Szabadelvű Pártba, ami egyet jelentett a végleges elszigeteltséggel és politikai pályafutásának végével.

Eközben még 1895 őszén olvasta föl székfoglaló értekezését *Korunk uralkodó eszméi* címmel az Akadémián. Azt az általános, de fiatalkori példaképénél, Eötvös Józsefnél is megtalálható, lényegében konzervatív alaptételt fejtegette, hogy a liberális egyéni szabadság összeférhetetlen az egyenlőséggel, amit végül a szocialisták tettek ideológiájuk sarokkövévé. A két egyoldalúság föloldására a testvériség keresztény gondolatát ajánlotta. Politikai visszavonulását követően még egyszer fölemelte a hangját. 1910-ben vitairatot írt az általános választójog bevezetése mellett. Már közel két évtizeddel korábban kikelt a példátlanul szűk körű választójoghoz ragaszkodók ellen, egyenesen a „sötét *reactio* emberei"-nek s konzervatív politikustól szokatlanul a „haladás" és a nép ellenségeinek nevezvén őket. Úgy vélte, az általános szavazati jog megtagadása a nemzetiségeket csak elidegeníti a magyar állameszmétől, pedig ők is, ahogy a szociáldemokraták, vérfrissítést hoznának az „elposhadó" magyar parlamentarizmusba. Álláspontját korábbi elvbarátai is egyöntetűen elutasították.

Életművére sokáig a feledés fátyla borult, bár Szekfű Gyula korszakos műve, a *Három nemzedék* nemcsak címében, hanem részben koncepciójában is idézte, ahogy a szerző egyik levelében fogalmazott, „keserű elődjét". Németh László jó érzékkel sorolta a *Nyugat* szellemi elődei közé, míg Halász Gábor a magyar viktoriánusokról írt tanulmányában említette nyomatékosan. Újrafölfedezését az 1970-es évek második felében Németh G. Bélának a dualizmuskor irodalmával foglalkozó tanulmányai indították el, és 1990-től már nemcsak az irodalomtörténet, hanem a magyar politikai eszmetörténet is számontartja munkásságát.

Irodalom (F. Z.): Politikai irodalom: Vasas Géza: „Egy politikai irányzat formaváltozásai. Asbóth János konzervativizmusa". *Kommentár*, 2006/1. 93–

100; Vasas Géza: „A ritkaságok kötelező filológiája". *Irodalomtörténeti Közlemények*, CIX. évf. 2005. 4–6. sz. 603–613; Vasas Géza: Utószó. In Asbóth János: *Bosznia és a Hercegovina. Útirajzok és tanulmányok.* Budapest, Tertia, 2001. 229–272; Szegedy-Maszák Mihály: Konzervatív ideológia Asbóth János műveiben. In Körmendy Zsuzsanna – Lánczi András (szerk.): *Korrajz, 2005. A XXI. Század Intézet Évkönyve.* Budapest, 2006. 57–84; Szendrei László: „A liberalizmus és konzervativizmus vonzáskörében. Asbóth János politikai-eszmei konstrukciójának változásai". *Valóság*, 43. 2000/5. 80–89; Szendrei László: Asbóth János szabadságértelmezése. In *Könyv és könyvtár.* (A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának Évkönyve, 25.) Debrecen, 2003. 415–424; Szendrei László: *Asbóth János „Magyar conservativ politika" c. munkájának kialakulási közege és sajtóvisszhangja.* (Történeti Tanulmányok, XIII.) Debrecen, A Debreceni Egyetem Történeti Intézetének Kiadványa, 2005. 97–118; Szendrei László: Asbóth János „Magyar Politiká"-ban megjelent, kötetben kiadatlan politikai publicisztikája. In *Könyv és könyvtár.* (A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának Évkönyve, 28.) Debrecen, 2007. 199–254; Gángó Gábor: „Asbóth János és Eötvös József". *Világosság*, 36. 1995/8–9. 93–109; Lackó Miklós: „A magyar konzervatívok legképzettebb publicistája. Asbóth János: Korunk uralkodó eszméi". *Századvég*, 5. 2000. 19. sz. 21–32; Lánczi András: „Eszmék kora. Asbóth János és a modernség". *Holmi*, 4. 1992/8. 1128–1138. = Uő: *A politika reneszánsza.* Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor, 2001. 36–48; Egedy Gergely: „A »Magyar conservativ politika« kísérlete a konzervativizmus legitimálására". *Kommentár*, 2021/132–139.

Szépirodalom, irodalomtudomány: Németh László: „A Nyugat elődei". *Tanú*, 1932. 68–90. = *A minőség forradalma.* I. köt. Budapest, Püski, 1992. 417–440. 428–430. = *Az én katedrám.* Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1969[1]. 641–668. 1987[3]. 661–689; Németh G. Béla: „A próza zeneiségének kérdéséhez. Asbóth János regénye, az Álmok álmodója". *MTA I. Osztályának Közleményei*, XIII. 1958. 1–4. 355–392; Németh G. Béla: *Létharc és nemzetiség.* Budapest, Magvető, 1976. 320–333; Németh G. Béla: „Ábránd, csalódás, sztoicizmus. Egy kétarcú regény két stílus határán". *Új Írás*, 10. 1988. 82–90. = In uő: *Kérdések és kétségek.* Budapest, Balassi, 1995. 29–40. = In Asbóth János: Álmok álmodója. Budapest, Szépirodalmi, 1990. 5–25; Rónay György: Asbóth János: *Álmok álmodója.* In uő: *A regény és az élet. Bevezetés a 19–20. századi magyar regényirodalomba.* Budapest, 1947. 134–147. Budapest, Magvető, 1985; Bori Imre: Asbóth János. In *Prózatörténeti tanulmányok.* Budapest–Újvidék, Akadémiai–Forum, 1993. 5–18; Pozsvai Györgyi: *Visszanéző tükörben: Az „Álmok álmodója" ezredvégi olvasata.* Budapest, Argumentum, 1998; Szajbély Mihály: „Az Álmok álmodója és Schopenhauer". *Világosság*, 1995/8–9. 110–134; Gergye László: „A magyar művészregény kezdetei. Asbóth János álmai". *Világosság*, 1996/5. 48–64; Milbacher Róbert: „»Valamit jelenteni akartam.« Asbóth János: Álmok álmodója". *Alföld*, 1998/1. 53–69; Takáts József: „A kötelességesz-

me regénye. Asbóth János: Álmok álmodója". *Holmi,* 1996/8. 1123–1134; Lőrincz Anita: *A klasszikus eszmény regénye. Asbóth János: Álmok álmodója.* Budapest, Editio Princeps, 2016; Lőrincz Anita: „Asbóth és Schopenhauer". *Irodalomismeret,* 2014/2. 80–91; Lőrincz Anita: „Asbóth János: Három nemzedék". *Irodalomtörténeti Közlemények,* CXI. évf. 2007. 1–3. sz. 170–184.

Frenyó Zoltán

CONCHA GYŐZŐ

Concha Győző (Marcaltő, 1846. március 10. – Budapest, 1933. április 10.) korának legjelesebb jogfilozófusa. Középiskolai tanulmányait Pápán és Győrben, egyetemi tanulmányait a budapesti egyetem Jogi Karán (1864–1868) és Bécsben végezte. Ügyvédi vizsgáját és magántanári képesítésének megszerzését követően a kolozsvári egyetemre nevezték ki 1872-ben rendkívüli, 1874-ben nyilv. rendes tanárnak az alkotmány- és közigazgatáspolitika tárgykörében. 1892-ben a budapesti egyetem tanára lett. 1886-tól az MTA levelező, 1900-tól rendes tagja, 1922–1925 között az MTA alelnöke volt. 1913-tól a Főrendiház, 1927-től a Felsőház tagja.

Concha Győző a század végén fellendülő jogfilozófiai gondolkodás pozitivista eszméivel (Pulszky Ágost, Pikler Gyula, Somló Bódog) szemben lépett fel nagy hatással. Legfontosabb tétele az állam szerepének, eszmei, erkölcsi és jogi természetének felértékelése volt. Hangoztatta az emberi szabadság elvét, ugyanakkor azt tanította, hogy az ember eszméje lényegileg a nemzetben, az pedig az államban valósul meg. Amint az ember öncélnak, úgy az állam is hivatással bíró, a közjót képviselő öncélnak tekintendő. Felfogásában a nemzet nem mint kultúrközösség, hanem mint állam jelenik meg, mert a nemzet lényege az államalkotás. Organikus államelméletével a magyar közjogtudomány történeti-jogi irányzatának legjelentősebb képviselője volt. Munkássága kiterjed az államtanra, az alkotmányjogra és a közigazgatástudományra. Emellett kiterjedt kritikai, publicisztikai és irodalmi munkásságot fejtett ki, s katolikus közéleti szerepet is vállalt.

Államtanát rendszeresen kidolgozva *Politika*[1] című főműve foglalja magában, felfogásának legfőbb elemeit azonban már kolozsvári egyetemi székfoglaló előadásában megtalálhtjuk. Ebből idézzük az állam fogalmára vonatkozó összefoglaló szakaszokat: „Az állam az emberért van, s miután ember több van, mindannyiért, ahány van, mert ember és ember lényegére nézve, arra tudniillik, ami a világ egyéb létezőitől megkülönbözteti, egyenlő, az ember célja pedig legnagyobb általánosságban kifejezve az, hogy valóját, egyéniségét érvényesítse, s miután az állam minden emberért van, célja közös minden ember céljával. Az állam a közcél, a közjó képviselője, eszerint tehát az állam célját tekintve eszmei, mert a közcél fogalma csak észbeli összefoglalása az egyének céljainak. [...] Minden társadalmi osztály külön érdek képviselője, a nagybirtokost más érdekek vezetik, mint a kicsit, a gyárost mások, mint a kisiparost, a munkást, a napszámost még kevésbé azok, melyek a munkaadót, a tőkebirtokost. Ezek érdekeinek kiegyenlítése, összhangba hozatala az állam feladata. Azonban az állam ez osztályok tagjaiból állván, mindenik – a viszonyok változásához képest egyik előbb, másik utóbb – hatalomra törekszik az államban, hogy érdekeit az államhatalom által mentül teljesebben érvényesíthette, s ha a hatalom birtokába juthat, az érdekek összhangját rendszerint úgy szokta helyreállítani, hogy saját osztályérdekét igyekszik uralkodóvá tenni, s eltérítve az államot eredeti céljától, eszméjétől, az osztályérdek szolgájává teszi, mely minden más osztályt lételében fenyegetvén, az elnyomás eszközét, az államot, vagy jobban a hatalmat, mert mihelyst a közjó, a közcél eszméje elvált a hatalomtól, megszűnik igazi államisága is, s a puszta physikai erő fokára süllyed – gyűlöltté s nemcsak fölöslegessé, de egyenesen s egyáltalán vészes, ellenséges jellegűvé változtatja az emberek szemében. Az államtan nagy feladata épp abban rejlik, megtalálni a helyes határvonalat, ahol az állam, bár a népből alkotva, akarata, belátása által fenntartva, mégsem juthasson az egyes osztályok hatalmába, s megtartsa általános jellegét, a pártok feletti igazság, a közös érdek képviseletének magasztos hivatását."[2]

Concha Győző konzervatív álameszméje a liberális ideológia minimális államról vallott felfogásának ellentéte, s hatott rá a német idealizmus konzervatív áramlatának államfelfogása, Fichte és Hegel államtana.[3] Az állam rövid definiciója Concha főművében így hangzik: „Az állam [...] az erköl-

---

[1] *Politika, I. Alkotmánytan*. Budapest, Eggenberger, 1895. (A továbbiakban: P I.); *Politika, II. Közigazgatástan*. Budapest, Grill, 1905.

[2] Concha Győző: Beköszöntő előadás a Kolozsvári Tudományegyetemen (1872). In uő: *Hatvan év tudományos mozgalmai között. Összegyűjtött értekezései és bírálatai*. I. köt. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1928. 122–124. = Szegő Yvette (szerk.): *Concha Győző: A konzervatív és a liberális elv. Válogatott tanulmányok, 1872–1927*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2005. 11–13.

[3] Vö.: Egresi Katalin: „Concha Győző konzervatív álameszméje". *Jog, Állam, Politika*, 2009/1. 79. skk; Fichtéről lásd Hankovszky Tamás: Fichte (kötetünkben); Frenyó Zoltán: „Fichte eszményi állama és gazdaságfilozófiája". *Valóság*, 59. 2016/8. 30–41; Hegelről lásd Scruton, Roger: Hegel, mint konzervatív gondolkodó (1984). In uő: *Mi a konzervativizmus?* Budapest, Osiris, 1995. 60–76.

csi világnak az az alakulata, amelyben az emberiség valamely, tőle sajátos tulajdonságok által különváló része, bizonyos földterületen személyiséggé emelkedve, az ember eszméjét különös alakban, saját öntudatos akaratával és külső hatalmával valósítja meg, az egyes emberi célok, illetve közületek összhangzó irányzása által." (P I. 57. § 193.) Az állam szuverén, e szuverenitás korlátlan, kizárólagos és oszthatatlan (P I. 70–72. §).

Az állam formája az állam belső lényegének külső megjelenése (P I. 380.). Az államformákat típusaik szerint Concha úgynevezett „sajátlan" és „sajátképi" államformákra osztja (P I. 84–92. § 342–396.). A sajátlan államformákban a hatalom isteni akaratból vagy az uralom alanyának akaratából eredeztetett, s lehet teokratikus vagy despotikus, történelmi formájában: katonai, patrimoniális, patriarchális, teokratikus. A sajátképi államforma a közjóra irányul, ebben „a szuverén hatalom a közület szükségességéből vezettetik le" (P I. 356.). A sajátképi államforma lehet köztársaság vagy monarchia. A köztársaság lehet arisztokratikus vagy demokratikus; a monarchia lehet abszolút vagy mérsékelt. Köztes államformák is létezhetnek, ilyen például a választott királyság. A történelem az államformák tekintetében nagy változatosságot mutat; a legtöbb államformában tetten érhetők hiányok, fonákságok, nehézségek. Így például a monarchiában a születési véletlen, a köztársaságban az ingatagság és az osztályuralom lehetősége. Mindent mérlegre téve Concha az abszolút monarchiát tartja leginkább kívánatosnak.

Nagy fontosságú s ma is figyelemre méltó Concha elmélete az államhatalmak elválasztásáról.[4] Kijelenti: „Államhatalmak alatt a szuverén akaratnak azokat az irányait, funkcióit, illetőleg azokat a szerveit értjük, amelyek a szuverén akarat létrejöttéhez és megvalósulásához önállóan, azaz a szuverén akarat-képződés egyik mozzanatának megteremtése által hozzájárulnak." (P I. 75. § 273.) Mivel az állam önálló személy, a hatalommegosztás csupán az oszthatatlan szuverén állam akaratának irányait jelentheti; a hatalmi ágak nem elkülönülő ágak, hanem a szuverén akarat főmozzanatai, különböző funkciói. Concha az állam alkotmányának elemeiként ennek megfelelően tárgyalja a következő hatalmi ágakat: törvényhozó (P I. 95–111. §), végrehajtó (P I. 112–123. §), fejedelmi, vagyis államfői (P I. 124–125. §) hatalom. A szuverén hatalom törvényhozó ága a belső akarat, a végrehajtó ág a külső cselekvés, az államfői ág sajátos összefogó, egyeztető és egyesítő irányítás. A „végelhatározó" fejedelmi hatalom hozzájárul az államszemé-

[4] Concha Győzőnek erre vonatkozó tanai: *Az államhatalmak megoszlásának elve.* Budapest, Franklin, 1892; P I. 76. § 283–302; róla és a kérdésről: Koi Gyula: „Concha Győző elmélete a hatalommegosztásról". *Pro Publico Bono – Magyar Közigazgatás,* 2018/3. 168–187; Sári János: *A hatalommegosztás történelmi dimenziói és mai értelme, avagy az alkotmányos rendszerek belső dinamikája.* Budapest, Osiris, 1995; Sári János: A hatalommegosztásos eszmerendszer értelmezésének lehetőségei és érvényesülésének történelmi irányai. In Mezei Barna (szerk.): *Hatalommegosztás és jogállamiság.* Budapest, Osiris, 1998. 64–76; Cservák Csaba: „A hatalommegosztás elmélete és gyakorlati megvalósulása". *Jogelméleti Szemle,* 2002/1. 1–6.

lyiség oszthatatlanságához. Művéből kitetszik, hogy amennyiben helyesen fogjuk fel az állam szuverén hatalmának természetét, a hatalom tulajdonképpeni megosztása nem is lehetséges, és a megosztás történeti megnyilvánulásai csak formális, de nem lényegi jellegűek, illetve amilyen mértékben e megosztás mégis megvalósul, az állam olyan mértékben veszít igazi állam mivoltából, és válik eltérő irányokba mutató puszta részérdekek nehezen működő képviselőjévé.

Concha jellegzetes tana a bírói hatalom értelmezése és besorolásának módja a hatalmi ágakba (P I. 118–119. § 495–502.). Eszerint az igazságszolgáltatás a végrehajtó hatalmon belül található mint annak elkülönülő mozzanata. A bírói hatalom független, de ezt csakis a működésébe való külső behatástól való függetlenségként kell felfogni: „A bíróság helyzetének sajátossága abból áll tehát, hogy ténykedése: az ítélethozás, habár a végrehajtásnak szükséges lánczszeme, egyedül a törvénytől függhet, arra sem a törvényhozás, sem a végrehajtás legfőbb közegei be nem folyhatnak." (P I. 119. 498.) A bírói hatalom feladatát a következőben jelöli meg: „A bíróság működése mindig a tényeknek a belső állami akarattal (törvénnyel) való összevetéséből áll." (P I. 119. § 501.) A bírói hatalom ugyanakkor nem lehet önálló, a többivel egyenrangú, vagy éppen fölöttük álló hatalmi ág: „A bíróságnak, mint a végrehajtó hatalom részének feladata úgy az egyeseknek, mint a végrehajtás közegeinek egyes tényeit a törvénnyel összevetni, s nem az, hogy a végrehajtó hatalom átalános szabályrendeletei vagy éppen a végrehajtó hatalomnak magának léte fölött döntsön." (P. I. 119. § 499.) Ennek értelmében: „A biráskodás függetlensége [...] nem emeli a bíróságot a végrehajtó hatalom fölé, s a biráskodás a végrehajtási folyamatnak kiegeszítő mozzanata marad." (P I. 119. § 502.) A bírói hatalom azért itt találja meg megfelelő helyét, mert ez a hatalom nyilvánvalóan nem külön politikai akaratképzés; mai kifejezéssel illetett „semlegessége" értelmetlen és hibás képzet, amely a szuverén akarat egységének megengedhetetlen megbomlásához vezet. A bírói hatalom tehát sajátos hatalom: működésében független, de a törvényhozó hatalom (törvény) és a végrehajtó hatalom (rendelet) alapján kell hogy működjék, tehát semmi esetre sem lehet önálló hatalmi ág.

Ezzel kapcsolatban végül megjegyezzük, hogy Concha Győzőt utóbb éles, de felületes és tulajdonképpen dogmatikus bírálat érte Bibó István részéről, aki *Az államhatalmak elválasztása egykor és most* című akadémiai székfoglalójában (1947),[5] röviden kifogásolva az elmélet antropológiai megalapozását, a következő megbélyegző ítéletet alkotta Concha elméletéről: „Semmi sem indokolja e teljességgel kínban fogant és erőltetett tudományos kategorizálást [...]. Kapunk egy olyan felosztást, amely a hatalmak elválasztásának

[5] Bibó István: Az államhatalmak elválasztása egykor és most (1947). In uő: *Válogatott tanulmányok*. 2. köt. Budapest, Magvető, 1986. 367–397. (= *Vigilia*, 45. 1980/8. 533–546.)

az igazi politikai-erkölcsi értelmét és célját teljesen elhomályosítja, anélkül, hogy tudományos értéke volna."[6]

Bibó a törvényhozói, végrehajtói és bírói hatalom elválasztását helyes elvnek tartja. Az elv szerinte a hatalomgyakorlás észszerű elve, és eleve azért értékes, *mert* szemben áll a hatalom koncentrációjával. Ezzel szemben úgy véljük, a hatalomkoncentráció nem *a priori* és absztrakt mivoltában negatív elv, hanem csak valóban negatívvá válhat az uralom tartalmától függően. Bibó a hatalmi ágak elválasztásának elvét az európai társadalomfejlődés örök aktualitással bíró értékes eredményének tekinti, mert az „az államhatalomnak szolgálattá, erkölcsi feladattá való átnemesítésében gyökerezik".[7] Bibó külön hangsúlyozza: „kiemeljük a hatalmak elválasztásának elvéből azt a tartalmat, hogy a hatalomnak erkölcsi igazolásra való szorítását technikailag a hatalomkoncentráció megbontása [...] révén lehet a legeredményesebben elérni."[8] Ezzel szemben úgy gondoljuk, a hatalom erkölcsi igazolása röviden szólva nem a bíróságtól kell hogy eredjen, az egységesen működő hatalom megbontása gyenge államot eredményez; egyébként Concha rá is mutat, hogy az elválasztás érdemben nem is nagyon valósul meg. Valójában az elv hangoztatásával Bibó az újkori liberális köztársasági politikai filozófia máig közkeletű dogmáját ismételte, anélkül, hogy eltérő államfelfogásokra érdemben reflektált volna. Bibó továbbá nem hajlandó észrevenni vagy figyelembe venni, hogy éppenséggel Concha államfelfogása szerint – mint fent láthattuk – az állam egyenesen erkölcsi rendeltetésű alakulat, s ha nem olyan, nem is nevezhető teljes értelemben államnak. Concha és Bibó felfogásának eltérése tulajdonképpen világnézeti és jogfilozófiai különbségre mutat, de emiatt Bibó nem kellett volna hogy Concha felfogását sajnálatos módon tudománytalannak minősítse. S bár írását Bibó a totális hatalom előestéjén, az eljövendő konkrét hatalomkoncentráció ellenében fogalmazta meg, ebből a körülményből még egyáltalán nem következik, hogy Bibó olyan államelméletet, amelynek kidolgozására íróját a legnemesebb eszmék vezették, az idézett módon intézzen el, csak azért, mert az eltért az ő álláspontjától.

Concha Győző főbb művei: *A közigazgatás elmélete* (1881); *Újkori alkotmányok, I–II.* (1884–1888); *A kilencvenes évek reformeszményei és előzményeik* (1885; 2005); *Egyéni szabadság és parlamentarizmus Angliában* (1888); *A közigazgatási javaslatról* (1891); *Az államhatalmak megoszlásának elvei* (1892); *Politika, I–II.* (1895–1905; I.: 2019); *Gneist Rudolf* (1898); *A rendőrség természete és állása szabad államban* (1901); *Pulszky Ferenc* (1903); *Brassai Sámuel emlékezete* (1904); *A jelszavakról* (1904); *Pulszky Ágost* (1906); *A szeplőtelen fogantatás dogmája* (1905); *Jogállam* (1906); *Megint a jelszavakról* (1907); *Br. Eötvös József és a külföldi politika*

[6] Bibó István, i. m. 389.
[7] Bibó István, i. m. 397.
[8] Bibó István, i. m. 392.

(1908); Feuillet, Octave: *Szibill története.* Fordítás (1909); *A gentry* (1910); *A keresztény vallás a társadalom harcaiban* (1912); *A laikus morál válsága* (1912); *Eötvös és Montalambert* (1918); *A conservatív és a liberális elv* (1921); *Van-e magyar társadalom? Nincs.* Klny. (1927); *Hatvan év tudományos mozgalmai között, I–II.* (1928–1935); Szegő Yvette (szerk.): *A konzervatív és a liberális elv. Válogatott tanulmányok, 1872–1927.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2005; Concha Győző 2 levele Hegedűs Lórántnak & Prohászka Ottokár 8 levele Concha Győzőnek. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Modern pünkösd. Prohászka Ottokár válogatott írásai.* Budapest, Tinta, 2005. 527–534.

Róla szóló irodalom: Balogh Arthur: „Concha Győző politikai rendszere". *Atheaneum,* 1912/4. 105–123; Berzeviczy Albert – Ereky István – Hegedűs Lóránt: *Concha Győző emlékezete.* Budapest, MTA, 1935; Egyed István: *Concha Győző.* MTA Kézirattár, Ms 10.731/15; Polner Ödön: *Emlékbeszéd Concha Győző felett.* Klny. Kecskemét, Magyar Jogászegyletei Értekezések, 1934; Angyal Pál – Bernolák Nándor et al.: *Ünnepi dolgozatok Concha Győző egyetemi tanársága negyvenéves emlékére.* Budapest, Franklin, 1912; Kápolnai Iván: „75 éve hunyt el Concha Győző". *Jogtudományi Közlöny,* 63. évf. 2008. szeptember; Egresi Katalin: „Concha Győző konzervatív állameszméje". *Jog, Állam, Politika,* 2009/1. 77–107; Egresi Katalin: „Pulszky Ágost és Concha Győző vitája az államról". *Jog,Állam, Politika,* 2011. 225–240; Koi Gyula: „Concha Győző élete és munkái". *Nemzeti Közszolgálati Egyetem. Államtudományi Műhelytanulmányok,* 2016. 35. sz. 2–20; Koi Gyula: „Concha Győző elmélete a hatalommegosztásról". *Pro Publico Bono – Magyar Közigazgatás,* 2018/3. 168–187; Godzsák Attila: *Az organikus állameszme útja Concha Győzőig.* Diss. Miskolc, 2014; Kupa László: Föltámadt-e Macchiavelli? Concha Győző, a nemzetállami paradigma képviselője. In Háda B. – Ligeti D. – Majoros I. – Maruzsa Z. – Merényi K. (szerk.): *Nemzetek és birodalmak. Diószegi István 80 éves.* Budapest, ELTE Új- és Jelenkori Egyetemes Történeti Tanszék, 2010. 373–392; Vasas Tamás: „A konzervativizmus és a liberalizmus Concha Győző gondolkodásában". *Debreceni Jogi Műhely,* 15. 2018/1–2. 15–20.

Raffay Ernő

GRÓF ZICHY NÁNDOR

Gróf Zichy Nándor 1829. november 17-én született Pozsonyban, és 1911. december 24-én hunyt el Adonyban. Szülei hívő római katolikusok voltak. Édesapja gróf Zichy György, édesanyja Pálffy Ludovika grófnő volt. Gyermekkorát a Fejér megyei Öreglángon (későbbi neve: Nagyláng) lévő családi kastélyban töltötte. Szülei, főleg édesanyja minden nap szentmisét hallgatott gyermekeivel; a vidéki magányba nem szűrődött be a reformkor liberális eszmevilága. A fiatal gróf itt kapta az első benyomásokat, amelyek meghatározták későbbi világfölfogását. Az idős Zichy Nándor írta édesanyjáról: „Mikor még egészen kis gyermek voltam, ha együtt voltunk, különösen téli estéken, térdei közé fogott, kezembe adta a Szentírást, és olvastatta velem. Aztán minden szakasznál meg kellett állnom, és ő megmagyarázta nekem azzal a szeretettel és türelemmel, amivel csak egy anya bír gyermeke iránt. Nekem azon szavak örökké emlékezetembe véstődtek, s mai napig is óraszám eltűnődöm rajtuk."[1] Zichy gróf e szavaiból kiderül, hogy tudatosan *katolikus konzervatívnak* nevelték, s kiderül az is, hogy e folyamatban döntő szerepe volt a *családnak.*

Elemi és középiskoláit otthon végezte, előbb Szebeni Pál, majd a ciszterci szerzetes, Bula Teofil vezetésével, s a székesfehérvári ciszterci gimnáziumban tette le vizsgáit. Kiválóan megtanult latinul is az angol, a francia és a német nyelv mellett. 1845–1847 között végezte el a pesti egyetemen a bölcsészeti stúdiumokat, melyek végén, 1848 júniusában doktorátust szer-

[1] Szavait idézi Csapodi Csaba: *Gróf Zichy Nándor élete és politikája (1828–1911).* Budapest, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközössége, 1993. 14.

zett.[2] A forradalmi eseményekben nem vett rész, csak az országgyűlés karzatán hallgatta a vitákat; a mérsékeltek: Deák, Batthyány gróf és Széchenyi gróf híve volt. Ezután a jogi egyetemre iratkozott be, tanulmányait azonban a forradalom miatt a bécsi jogi karon folytatta. 1849. július 9-én Pozsonyban „váltó- és kereskedelmi jogból, magyar bányajogból, polgári és büntetőjogból" és statisztikából vizsgázott.[3] Jogi diplomáját 1850-ben szerezte meg. Diplomata akart lenni, azonban a bécsi vezetés „elvből" nem vett föl magyarokat a diplomáciai testületbe. Felsőoktatási tanulmányai kapcsán megjegyzendő, hogy konzervatív-keresztény fiatal doktor létére erős gazdasági érdeklődéssel rendelkezett, amit élete során később nemcsak földbirtokosként, hanem különféle gazdasági társaságok vezetőjeként és politikusként is kamatoztatott.

1851-ben átvette a családi birtok igazgatását, s ezekben az években gyakorlati gazdasági tapasztalatokat szerzett.[4] 1855-ben Bécsben töltött hosszabb időt, azonban nem vonzotta az ottani társasélet. 1856-tól vett részt Fejér vármegye gazdasági életében. 1857-ben a Nádor-csatorna Társulat elnökévé választották. Több mint ötven éven át vezette e társaságot, amely a megye birtokainak öntözését volt hivatva ellátni. Az 1850-es években részt vett a Fejér Megyei Gazdasági Egyesület tevékenységében.

A közéletbe az 1860. évi októberi diploma kihirdetése után kapcsolódott be.[5] Amikor visszaállították a megyerendszert, 1861. március 23-án Fejér megye első alispánjává választották, gróf Cziráky János főispán mellé. Zichy gróf ekkor a nemzeti érdekeket védő vármegyerendszer visszaállításán dolgozott. Feladatai közé a hivatali szervezet újraindítása, a hivatalnoki kar fizetésének biztosítása tartozott.[6] Itt ismerhető föl először Zichy személyében az *építő konzervatív személyiség*. 1861-ben nem fogadta el a váli kerület képviselői megbízását, ekkor már főnemesi rangjánál fogva tagja volt a Felsőháznak. Itt Deák híve volt, megszavazta az 1861-i felirati javaslatát. Az országgyűlés föloszlatása után visszaállt az abszolutizmus, emiatt Zichy első alispán 1961. november 7-én föloszlatta a megyegyűlést, s lemondott hivataláról. Magánéletében is döntő változás történt: 1860. június 22-én feleségül vette gróf Zichy Líviát, a család szentmihályi vonalának tagját.

Az önkényuralom 1861–1866 közötti második részében a Jókai Mór által szerkesztett *A Hon* című lapban *Alapkérdéseink* címmel leírta véleményét a politikai helyzet megoldásáról. Mondanivalója miatt (magyar függetlenség, perszonálunió) a hadbíróság Zichyt és Jókait is börtönbüntetésre ítél-

---

[2] Bonitz Ferenc: *Gróf Zichy Nándor. Élet- és jellemrajz.* Budapest, A Szent István Társulat, 1912. 31.

[3] Csapodi, i. m. 16.

[4] Zichy gróf ekkoriban lett szaktekintély a juhtenyésztés, valamint a vízlecsapolás és az öntözés szakterületén. Bonitz, i. m. 34–35.

[5] Annak ellenére, hogy például Albrecht főherceghelytartó a Balaton biztosának pozícióját kínálta fel számára az 50-es években, amit Zichy gróf nem fogadott el.

[6] Bonitz, i. m. 47; Csapodi, i. m. 19–20.

te. Zichyt megfosztották nemességétől (ez grófi címe megvonását jelentette), s megfosztották királyi kamarási címétől is. Végül lecsökkentették a börtönbüntetést, majd a császári kegyelem után mindkettőjüket szabadon engedték. Zichy fölfogására jellemző, hogy a budai Stockhaus nevű börtönben engedélyt kért mindennapi szentmise hallgatására. Címeit-rangjait nem sokkal később visszakapta.

A Képviselőház tagja volt 1865–1868 és 1869–1872 között, majd egy ciklus kihagyása után, 1873–1878 között ismét képviselő lett. Közben és ezután a Főrendiház tagjaként politizált. A kiegyezés utáni években a Deák-párt tagja volt, majd 1875–1878 között az ebből kiváló, báró Sennyey Pál vezette „jobboldali ellenzéknek" nevezett konzervatív pártcsoport tagja lett. 1880 után politikai és világnézeti elveit csak a főrendiházban fejtette ki: a liberális kormányzatok meggátolták, hogy alsóházi mandátumhoz jusson. 1896-ban a delegáció tagja lett mint a Főrendiház küldötte.

Zichy gróf élete ettől kezdve a római katolikus egyház védelmi harcaival telt. 1869-től a katolikus egyházi autonómiát akarta elérni. 1889-től a Szent István Társulat elnöke volt 21 éven keresztül. Létrehozta e szervezet könyvkiadását és a Stephaneum Nyomdai Rt.-t, amellyel a Társulat az ország egyik legnagyobb könyvkiadója lett. Zichy gróf elnöksége első évében 52 kiadványt jelent meg, 634 000 példányban, míg társulati elnökségének utolsó évében 204 kiadványt adtak ki, 1 877 000 példányban. E nagyszabású konzervatív munkát a nemes gróf saját vagyonából is finanszírozta.

Legnagyobb politikai-eszmei harcait az 1880-as évek végétől, főleg az 1890-es években zajló *egyházpolitikai törvénycsomag* tartalmi elemei ellen vívta. Zichy végül belátta, hogy a katolikus nagygyűlések és főrendiházi fölszólalásai, sőt, még a király sem elegendő céljai elérésére a liberális parlamentarizmus körülményei között. Emiatt az 1894. november 17-i székesfehérvári katolikus nagygyűlésen „proklamálja a katolikusok politikai szervezkedését".[7] A Keresztény Néppárt 1895. január 28-án alakult meg. A Zichy által is kidolgozott pártprogram a *Magyar Állam* című lap 1895. január 31-i számában jelent meg. Ebben összefoglalták azokat a célkitűzéseket, amelyek megvalósítását elkerülhetetlennek tartották a magyar, keresztény nemzetállam erényeinek s értékeinek megőrzésében. E célok: a társadalom „keresztény jellegének" megóvása, a kereszténységen a liberális kormányzatok alatt esett sérelmek orvoslása; az egyházpolitikai törvénycsomag öt törvénye közül főleg kettőnek a revíziója. (A kötelező polgári házasságról és az állami anyakönyvvezetésről szóló törvényekről van szó.) A pártprogram követelte a katolikus autonómia létrehozását, mivel azt egyik (főleg református vezetésű vagy túlsúlyú) kormány sem támogatta. Ennek lényege az, hogy a katolikus egyházi alapokban foglalt óriási vagyonról, valamint a katolikus iskolarendszerről a mindenkori kormány kultuszminisztere döntött;

[7] Bonitz, i. m. 274.

e törvények megváltoztatása tehát elemi és legfontosabb egyházi érdekeket érintett. Zichy gróf ösztönzésére a Néppárt követelte a parasztság, valamint a kisiparosok érdekeinek érvényesítését az állami politikában. Ennek az volt az alapja, hogy a dualizmuskori Magyarország liberális mintaállamként működött, ami elsősorban a nagytőke és a kizsákmányoló bankvilág kormányzati támogatását jelentette. Követelték a tőkések és a munkavállalók, azaz a munkások közötti jogviszony rendezését a munkásság érdekében. A Néppárt – Zichy gróf terveinek megfelelően – már az 1896. évi választásokon 17 képviselőt küldött a Képviselőházba.

A Néppárt, csakúgy, mint maga Zichy gróf, 67-es közjogi alapon állt, tehát létkérdésnek tartotta a Monarchia nagyhatalmi állását, azonban elvei között a keresztény hit és a hazafiság első helyen állott. 1905-ben ezt írta egyik újságcikkében: „Hit és haza, vallásosság és hazafiság nem ellenkező, egymástól idegen, egymással csak nehezen összeegyeztethető fogalmak."[8] Zichy és a Néppárt 1909-ben, a koalíció kormányzása idején nagy sikert ért el: az országgyűlés elfogadta Wekerle miniszterelnök új adótörvényeit, ezek között a Néppárt által beterjesztett, az adómentes létminimumról szóló passzust is.

Zichy gróf tanai között a legfontosabb a kereszténység képviselete és védelme. Ebből következett, hogy rendszeresen támadta a kereszténység legnagyobb ellenségét, a liberális gondolkodást és az ezt hirdető pártokat. 1901 novemberében például ezt mondotta: „Mi az a liberalizmus? Hogy ha nekem ezt megmagyarázzák, akkor fogom érteni a liberálisok politikáját, de mindaddig, míg csak egy zászló, egy jelszó, addig nem értem. [...] azt látom, hogy a liberalizmus mindenütt, ahol érvényesül, fokozatosan veszélyezteti az államok fennmaradását, a trónok szilárdságát, a társadalom nyugalmát, a vallásosságot és aláássa mindazon alapokat, amelyeken évszázadok óta Szent István koronájának védelme alatt ez az ország nagyra nőtt. [...] Ennek a kedvéért csináltuk egész láncolatát az egyházpolitikai törvényeknek, melyeknek revízióját követeljük."[9] Zichy gróf konzervatív-keresztény világképének megfelelően védte a sajtószabadságot az agresszív liberális sajtó tevékenységének ellenében, valamint rendszeresen támadta az európai és hazai, radikális és szocialista irányba elmozduló szabadkőműves szervezetet is. 1897-ben például részt vett egy szabadkőművesség elleni kongresszuson, ahol beszédet mondott.

Zichy gróf a nemzet valláserkölcsi, azaz keresztény elvek szerinti nevelésében, ennek megfelelően a keresztény középosztály megvédésében látta fő feladatát. Fontosnak tartotta az egyes liberális magyar kormányok nemzetiségellenes tevékenységének bírálatát. A Néppárt főleg a felvidéki katolikus szlovákság között ért el eredményeket, s hódított el szavazatokat. A főren-

[8] I. m. 428.
[9] I. m. 411.

diházban mondotta: „Kárhoztatom a mai sovinisztikus, liberális és vallásellenes irányt." Zichy liberalizmus, majd szocializmus elleni küzdelméről később ezt írta Huszár Károly néppárti képviselő és 1919–1920-ban miniszterelnök: „A liberális sajtó elhomályosította az ő nagyságát, mert a népsorvasztó gazdasági liberalizmus és merkantilizmus, a földalatti szabadkőművesség és a forradalmi szociáldemokrácia ellen ő szervezte meg az ellenállást."[10]

Gróf Zichy Nándor a magyarországi keresztény konzervativizmus egyik legnagyobb személyisége volt. Alapvetően a római katolikus egyház, valamint hazája kül- és belpolitikai érdekeit képviselte: ő a politikai katolicizmus megalapítója a Magyar Királyságban. Legnagyobb célja a liberális világban a társadalom, s ha lehet, a politikai élet keresztény megalapozottságának visszaállítása. Eredményei közé tartozik a keresztény gondolat fönntartása a hazai liberális kapitalizmus viszonyai között. Tevékenységével megmutatta, hogy létezhet keresztény szociálpolitika, munkásszervezet és nemzetiségbarát tevékenység is.

Sok évtizedes tevékenysége során a gazdasági egyesületek mellett ő teremtette meg az egyetemisták Szent Imre Egyletét, a Szent Imre Kollégiumot, a legnagyobb hatású hitbuzgalmi és hitvédelmi szervezetet, a Regnum Marianumot, a katolikus nőegyleteket, a Katolikus Nővédő-Egyletet. Az ő nevéhez fűződik a Szentírás 1904-i új kiadása, a *Katolikus Szemle*, a *Tanítók Évkönyve*, a *Népnevelő* és a *Családi Regénytár* kiadása. Ő is alapította a Katolikus Szövetséget, amely a katolikus nagygyűléseket szervezte. Zichy javaslatára a Szent István Társulat segítette a bukovinai magyarokat. Ő alapította a *Fejérmegyei Naplót* (1894), a Néppárt országos napilapját, az *Alkotmányt* (1896), a *Nyitramegyei Szemlét*, a nagyváradi *Tiszántúlt*. Jellemét, tevékenységének lényegét Jókai Mór 1896-ban így foglalta össze: „Zichy Nándor gróf ezelőtt 33 évvel is az volt, ami most: hazafi, de ultramontán; aki a börtöntől nem fél, de a pokoltól igen; aki szereti a hazát, de a mennyországot jobban."[11]

Irodalom: Gróf Zichy Nándor: *A közigazgatási bizottság*. Budapest, Franklin, 1876; Róla: *A Szent-István-Társulat díszközgyűlése nagyméltóságú gróf Zichy Nándor úrnak, fáradhatatlan elnökének nyolcvanadik születésnapja alkalmából, 1909. nov. 18-án*. Budapest, Szent István Társulat, 1909; Bonitz Ferenc: *Gróf Zichy Nándor. Élet- és jellemrajz*. Budapest, Szent István Társulat, 1912; Domonkos István: *Zichy Nándor gróf élete*. Budapest, Szent István Társulat, 1912; Prohászka Ottokár: Gróf Zichy Nándor (1912). In *Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái*. 13. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1927. 361–368; Turi Béla (szerk.): *Emlékkönyv Zichy Nándor gróf születésének századik évfordulójára,*

[10] A két idézet: *Emlékkönyv Zichy Nándor gróf születésének századik évfordulójára, 1829–1929*. Budapest, Szent István Társulat, 1929. 133.

[11] *Emlékkönyv*, i. m. 100.

1829–1929. Budapest, Szent István Társulat, 1929; Szentiványi Károly rátóti prépost: *Szent Beszéd Zichy Nándor születésének századik évfordulóján (1929. november 18.).* Székesfehérvár, Vörösmarty Nyomda, 1930; Pethő Sándor: „Zichy Nándor". *Korunk Szava,* 1935; Pethő Sándor: Zichy Nándor és a konzervatív politika. In uő: *Politikai arcképek. Az új Magyarország vezéregyéniségei.* Budapest, Élet Rt., 1911. 137–148; Csapodi Csaba: *Gróf Zichy Nándor élete és politikája (1828–1911).* Budapest, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 1993; Vaikné Kabay Sarolt: *Egy konzervatív politikus a XIX. század második felében. Gróf Zichy Nándor.* Diss. München, ELTE – Grin Verlag, 2011.

Frenyó Zoltán

PROHÁSZKA OTTOKÁR

Prohászka Ottokár (1858–1927) katolikus püspök, a magyarországi kereszténységszocializmus legfőbb alakja, korának nagy hatású társadalmi gondolkodója. 1858. október 10-én született Nyitrán. Iskolai tanulmányait Rózsahegyen, Losoncon, Nyitrán, Kalocsán és Esztergomban végezte. 1875-től hét évet töltött a római Collegium Germanico-Hungaricumban, ahol filozófiai és teológiai tanulmányokat folytatott. 1878-ban bölcsészdoktorrá avatták, 1881-ben pappá szentelték, 1882-ben megszerezte a teológiai doktorátust. Hazatérése után az esztergomi szeminárium latin–görög tanára, 1888-ban a dogmatika tanára, 1890-ben a szeminárium spirituálisa lett.

1882-től két évtizeden keresztül a *Magyar Sion* című lap munkatársa, állandó cikkírója volt. 1891-ben megjelentette *Isten és a világ* című kötetét, kiadta XIII. Leó pápa beszédeit és leveleit, lefordította a pápa *Rerum novarum* kezdetű, korszakos jelentőségű enciklikáját, 1894-ben publikálta *A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat* című monográfiáját. Egyik alapítója és főmunkatársa volt az *Esztergom* című hetilapnak. A liberális magyar kormányok egyházpolitikája[1] ellen fellépve részt vett a Katolikus Néppárt megalakításában, s 1896-ban a párt képviselőjelöltjeként indult a vágvecsei kerületben.

[1] E kormányok egyházpolitikája az 1894–1895. évi egyházpolitikai törvények elfogadtatását eredményezték a polgári házasságkötésről, a gyermekek vallásáról, az állami anyakönyvezésről, az izraelita vallás bevett vallásnak nyilvánításáról és a vallás szabad gyakorlásáról. Lásd 1894: 31. tc.; 1894: 32. tc.; 1984: 33. tc.; 1895: 42. tc.; 1895: 43. tc.; K. Török Mihály Miklós: *A magyar egyházpolitikai harc története.* Budapest, Szent István Társulat, 1933; Salacz Gábor: *A magyar kultúrharc története, 1890–1895.* Pécs, Pécsi Egyetemi Kiadó, 1938; Csáky, Moritz: *Der Kulturkampf in Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95.* Graz–Wien–Köln, Böhlau, 1967; Tanczik Balázs: *Egyházjogi változások és azok civiljogi hatásai Magyarországon a XIX. század második felében.* Diss. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet, 2012.

1902-ben a budapesti Egyetemi templomban megkezdte állandó és nagy hatású konferenciabeszédeit. Ugyanekkor jelent meg *Föld és ég*, majd a következő évben *Diadalmas világnézet* című műve. 1904-től a Regnum Marianum vezetője, s ebben az évben nevezték ki a budapesti egyetemre a dogmatika tanárává. 1905-ben Prohászka Székesfehérvár püspöke lett. 1909-től az *Élet* című folyóirat főmunkatársa volt.

Püspöki teendőinek ellátása s nagyszabású apostoli munkája mellett Prohászka ezután is folytatta irodalmi és tudományos működését. 1907-ben adta ki *Modern katolicizmus* című könyvét, 1909-ben a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választották. Akadémiai székfoglaló előadását *Az intellektualizmus túlhajtásai* címmel 1910. április 11-én olvasta fel. E két legutóbb említett munkáját, valamint egy elvi jelentőségű cikkét[2] az Index Congregatio 1911-ben – meglepő módon és nagy visszhangot kiváltva – elítélte. E lépés mögött a századelő modernista válságából fakadó bizonyos teológiai félelmek és félreértések, az egyházi reformokkal kapcsolatos bizonyos valós nézeteltérések és némely személyes tényezők egyaránt meghúzódtak.[3] A döntést Prohászka alázatos lélekkel viselte el. Az Index-ügyben szerzett tapasztalatai, az ellene megnyilvánuló egyházi kritikák körültekintőbbé tették ugyan, de nem akadályozták Magyarország evangelizálására s az egyház korszerűsítésére irányuló szerteágazó munkájában. Prohászka a Katolikus Nagygyűlések és más rendezvények ünnepelt szónoka volt. 1912-től életre hívta a Szociális Missziótársulatot, 1916-ban földbirtokreform-javaslatot terjesztett elő, 1918-ban kiadta *Kultúra és terror* című kötetét.

Hangot adott Prohászka a háborús szenvedésnek, a szociális kérdések megoldatlanságának, bírálta a szociáldemokrata, kommunista és liberális politikai elveket, a kapitalizmus gazdasági rendszerét, és ezekkel szemben a kereszténységszocializmus eszméit hangoztatta, s ezek megvalósítását sürgette. 1920-ban a Keresztény Nemzeti Egyesülés Pártjának székesfehérvári képviselőjeként a Nemzetgyűlés tagja, majd az egységes kormányzópárt elnöke lett 1920 elejéig. A Nemzetgyűlés munkájában, vitáiban tevékenyen részt vett, de annak feloszlatása után közvetlen politikai szerepet többé nem vállalt. A Püspöki Karban azonban ezután is aktív munkát folytatott. 1921-ben a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagjává választották; székfoglaló beszédét Dantéról május 8-án olvasta föl. A 20-as években kiteljesedtek misztikus elmélkedései. 1927. április 1-én a budapesti Egyetemi temp-

[2] Prohászka Ottokár: „Több békességet!". *Egyházi Közlöny*, 1910. december 23.

[3] Lásd Tusor Péter: Prohászka Ottokár a római Sacra Congregatio Consistorialis előtt (1911–1913). In Mózessy Gergely (szerk.): *Prohászka-tanulmányok, 2015–2017*. Székesfehérvár, Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, 2017. 268–319; Tusor Péter: „Prohászka római Konzisztoriális-ügye (1911–1913)". *Vigilia*, 82. évf. 2017/8. 587; Adriányi Gábor: *Prohászka és a római index*. Budapest, Szent István Társulat, 2002; Frenyó Zoltán: Az index-ügy száz év távlatából. In uő: *Prohászka Ottokár*. Budapest, Kairosz, 2018. 89–105.

lom szószékén agyvérzés érte; a szomszédos Központi Papnöveldébe vitték, ahol másnap, április 2-án hunyt el.

Főbb művei: *Isten és világ* (1892), *Föld és ég, I–II.* (1902), *A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat* (1894), *A diadalmas világnézet* (1903), *Modern katolicizmus* (1907), *Az intellektualizmus túlhajtásai* (1910), *Elmélkedések az Evangéliumról, I–II.* (1908), *A háború lelke* (1915), *Kultúra és terror* (1918). További fontosabb társadalmi írásai: *Mi az a szociális kérdés?* (1894), *A zsidó recepció a morális szempontjából* (1893), *A liberalizmus utópia* (1896), *Marx Károly nemzetgazdasági alapelvei* (1897), *A pénzgazdaság tarthatatlansága* (1898), *Nemzeti demokratikus földbirtokpolitika* (1916), *A numerus clausus-ról* (1920), *Katolikus nagygyűlési beszédek* (1900–1926), *Pásztorlevelek* (1905–1927).

Prohászka Ottokár egyetemes gondolkodású szellem, akinek eszméi az absztrakt teológiai kérdésektől az erkölcsbölcseleten és a társadalomfilozófián keresztül a konkrét politikai problémákig ívelnek. Az a kor, amelyben alkotott, két – egyazon tőről fakadó – világformáló erő kora. E két áramlat, mozgalom és rendszer a liberalizmus és a szocializmus, amelyek Európát és Magyarországot – minden részleges érdemük mellett is – romba döntötték. A liberalizmus a szabadságot és az individualizmust, a szocializmus az egyenlőséget és a kollektivizmust abszolutizálja. Magyarországnak az elmúlt évszázadban mindkét említett irányzatból bőven kijutott. Prohászka ebből a dualista Magyarország liberális rendszerét és az 1919-es bolsevik kommün rémuralmát, a vörös terrort élte át. Mindkét ideológia egyképpen internacionális, ateista és materialista, s így mindkettőnek esküdt ellensége a keresztény és a nemzeti elv. Ez az a kor, amelyben a kereszténység már leszorítva és elbágyadva létezett, míg a társadalmi, politikai és kulturális élet tobzódott a kereszténységellenes megnyilvánulásokban és romboló tettekben. Európa keresztény hagyománya még jelen volt, az ellene folytatott harc ezért intenzív, eltökélt, gátlástalan és kíméletlen volt.

Prohászka Ottokár fájdalmasan érzékelte a keresztény Európa nagy meggyengülését. Egy ilyen folyamat, az „elkereszténytelenedés" természetesen nem magától megy végbe, hanem a meggyöngítők pusztító munkája által. Prohászka Ottokár nem győzte hangsúlyozni, hogy egyfelől a liberális kapitalizmus, a mindent a tőkének átengedés mechanizmusa, másfelől a szocializmus, annak akár szociáldemokrata, akár bolsevik-kommunista kiadásában tette tönkre Európa lelkét, s benne Magyarország szellemét. Prohászka mindkét ellenséges irányzat, a liberalizmus és a szocializmus helytelenségére és embertelenségére korán felfigyelt, azokat széles körűen, szakszerűen és mélyrehatóan bírálta, életében mindkettő pusztításait bőven megtapasztalta – az ő szavajárásával élve „az élet egész vonalán". Ezekkel a *keresztény nemzeti elvet* állította szembe, amelyet elvi alapon, keresztény világnézetével és szociális tanításával egész életében és munkásságában képviselt. Prohászka alapvető tétele és üzenete az, hogy Magyarország valóságos újjáéledése csakis keresztény és nemzeti alapon képzelhető el, és valósítható meg.

Prohászka így bírálta a kapitalista pénzhatalmat: „Tisztelettel tekintünk fel a munka és a birtok középkori kapcsolatára, a kamatszedés tilalmára, mely bűnnek tartotta a kamatot, vagyis a munkától különálló jövedelmet, és ezáltal megakadályozta a kapitalizmus képződését. Az indusztrializmusban azután felszabadult a tőke, s annak túltengése hozta ránk e kínt s e problémát. A mi feladatunk a felszabadult pénzhatalmat megfosztani egyeduralmától, s azt a munkának alárendelni. Itt dolgozzanak a katolikusok egyesült erővel, mert az igazi világháború itt dúl, és a világ sorsa itt dől el."[4] A tőkés rendszerrel szemben rámutat, hogy a katolikus akciónak „világosan kell látnia, hogy a kapitalizmust *más termelési módnak* kell fölváltania, mely a munka és a tőke új kapcsolatán, a munkásnak s a tőkésnek közösségén épül. Nekünk programunkba kell vennünk a termelés reformját, s ez irányban kell dolgoznunk a proletariátus érdekében, magának a proletariátusnak megszüntetésén."[5]

Prohászka magát a munkát nagyra becsülte, buzdított a világ alakítására, a világi életben való munkálkodásra,[6] figyelmeztetett az ipar megbecsülésére (*industria*=iparkodás). Nemzetépítő törekvéseinek eleme a *nemzeti munka* dicsérete, amelyet többek közt a híres tulipánmozgalom meghirdetésével fogalmazott meg 1906-ban. *A tulipán* című beszédében, bírálva az idegen tőke uralmát, a nemzeti ipar pártolására hívott fel.[7] A püspök fellépésének hatását jól érzékeltetik Schütz Antal szavai: „Ez a székesfehérvári iparkiállítás megnyitásával kapcsolatos színházi ünnepélyen 1906. szeptember 30-án elmondott híres beszéd, melynek folyamán sokat hangosan fölzokogtak, melyet sokan berámázva a szobájukban tartottak."[8]

„Lehet[séges]-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba? Ez az én problémám!"[9] – fogalmazta meg a kérdést Prohászka *A diadalmas világnézet* című könyvének (1905) kezdő mondataiban. Felfogásában

---

[4] Prohászka Ottokár: A katholicizmus ideáljai alapjai a katholikusok egységének (1922). In *Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái* (=*ÖM*). 13. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1927. 269.

[5] Prohászka Ottokár: Időszerű katholikus konstrukciók (1926). In *ÖM*. 13. 285–286; a korban használatos kifejezés természetesen a munkások proletár állapotának felszámolását jelenti. XI. Pius pápa *Quadragesimo anno* (1931) kezdetű enciklikájának *Proletárok megváltása (Redemptio proletariorum)* című fejezetében (II. 3.) hasonlóképpen beszél a proletársors megszüntetéséről *(proletaria conditio superanda)* mint kívánalomról. (Ez mintegy az ellentéte a társadalom proletárok általi megváltása marxi eszméjének.) Latinul *proles*=gyermek; a proletár az a nincstelen, akinek csak gyermeke van. Servius Tullius (Kr. e. VI. sz.) római király alkotmánya a társadalom legszegényebb, 6. osztályába *(classis)* sorolta a proletárokat. A „proletár" szó modern értelemben a XIX. század első felének politikai-gazdaságtani irodalmában jelenik meg (Lamennais, Sismondi).

[6] Prohászka Ottokár: A keresztény erkölcs a kultúrában (1909). *ÖM*. 13. 232.

[7] Prohászka Ottokár: A tulipán (1906). *ÖM*. 18. 237–238; vö.: *ÖM*. 13. 335–336; eredetileg megjelent: *Alkotmány*, 1906. október 3.

[8] *ÖM*. 18. 291.

[9] Prohászka Ottokár: A diadalmas világnézet. In *ÖM*. 5. 1; ugyanígy: „Értsük meg tehát a helyzetet, s állítsuk bele a kereszténységet a kultúrvilágba!" Prohászka Ottokár: *Modern katholicizmus*. Budapest, Szent István Társulat, 1907. 7.

a kereszténység: hit, de egyúttal kultúra is,[10] és a kultúra „foglalás".[11] A kereszténység nem „ambulancia"[12] és nem „privát ügy"[13], hanem társadalmi hivatással bíró világnézet. Prohászka fő törekvése *a katolikus elvek érvényesítése* a társadalom egészében: a gazdaságban, a politikában, a közéletben, a morálban, a kultúrában, a szellemben. Figyelemmel kísérte a szellemi életet, az értelmiség helyzetét, s fellépett mindazon erők ellen, amelyek a keresztény értékrend és a nemzeti érdek ellen hatottak. Ebben az összefüggésben helyezkedik el Prohászkának a zsidósághoz való viszonya, amelynek kifejezetten két eleme van. Az egyik a kiválasztott nép iránti tisztelete és nagyrabecsülése.[14] A másik a teológiai és erkölcsi antijudaizmus, amely nem más, mint a Krisztus-, egyház- és vallásellenes mozgalmak elleni keresztény apológia. E védekezés motivációja kiegészül a modern kor szociális problémáival, ahol gyakorlati síkon a zsidókérdés egyrészt a kapitalizmus kritikájának, másrészt a szocialista-szociáldemokrata ateista munkásmozgalom kritikájának, harmadrészt a szellemi élet bírálatának keretében jelentkezett, minthogy a korabeli zsidóság mind a tőke, mind a munkásmozgalom, mind az értelmiségi pályák terén felülreprezentált tényező volt, s így a keresztény kultúra, gazdasági rend és erkölcs ellenében hatott.

A Prohászka általa hirdetett keresztény vallás: tevékeny és gyakorlati kereszténység, a világ megbecsülése és munkálása. Felismerése szerint társadalmi hivatásának betöltése érdekében a kereszténységnek világi téren sokkal hatékonyabbá kell válnia. Ezért törekedett a papnevelés színvonalának emelésére, a keresztény közélet serkentésére, a keresztény társadalom szervezésére, öntudatának erősítésére. Említett céljai érdekében számos irányban törekedett az egyházi gondolkodás megreformálására. Ekképpen hangoztatta, hogy a keresztény tanítás egyáltalán nincs ellentétben semmilyen valódi tudománnyal, ellenkezőleg, a hiteles tudomány és a keresztény tanítás teljes mértékben megfelelnek egymásnak. Ebben a szellemben üdvözölte az evolúció helyesen értett eszméjét mint az isteni teremtés fejlődését.[15] Sürgette a keresztény felekezetek összefogását, egyengette az utat az ortodox és a protestáns felekezetekkel való együttműködésre.[16] A „klérus–laikus" hagyományosan elválasztó felfogásával szemben felhívta a figyelmet a világi kereszténység nagy értékeire, a világi keresztények szerepének fontosságára.[17]

---

[10] Prohászka Ottokár: A XX. század és a katholicizmus. In *ÖM.* 13. 171.

[11] Prohászka Ottokár: A katholikus elvek érvényesítése. In *ÖM.* 13. 178.

[12] Vö.: Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek.* 3. köt. Szerk: Szabó Ferenc – Frenyó Zoltán. Szeged–Székesfehérvár, Agapé – Távlatok – Ottokár Püspök Alapítvány, 1997. 59.

[13] Vö.: Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek.* 3. köt. i. m. 155.

[14] Prohászka Ottokár: Zsidó testvéreimhez. In *ÖM.* 22. 339–349.

[15] Prohászka Ottokár: Föld és ég. XVII. fejezet: Ember és evolúció. In *ÖM.* 4. 60–77. E fejezet a nagy mű 1912-es 4. kiadásából kényszerűen hiányzik.

[16] Lásd Mózessy Gergely: *Prohászka Ottokár és a protestantizmus.* Budapest, Szent István Társulat, 2016.

[17] Prohászka Ottokár: *Modern katholicizmus.* IX. fejezet: Klerus – laikus. Budapest, Szent István Társulat, 1907. 63–71. „A házas nem az a tisztátalan, kire a zárdaszűz sajnálkozva letekintsen. […] Ne tart-

Prohászka tehát a kereszténység jelenkori állapotát összhangba akarta hozni a kereszténység hiteles értékeivel, s arra törekedett, hogy a társadalmat ezek az igaz értékek hassák át. „Modern katolicizmust" kívánt, ez azonban éppen nem a modern világnak való alárendelődést jelentette (ahogy pedig teológiai síkon a „modernizmus" célt tévesztő és igaztalan vádja érte). A *„modo"* jelentése: „éppen most". Prohászka azt kívánta, hogy éppen most, a jelenkorban érvényesüljön az, ami a kereszténység állandó és lényegi értékvilágát alkotja, más szóval, a kereszténység ebben az értelemben legyen modern, vagyis itt és most hatékonyan működő erő, amely éppenséggel *konzerválja,* illetve *renoválja* az emberi *normalitás* értékeit a modern világ dezorganizáló tendenciáival szemben. Prohászka Ottokár nem közvetlenül kapcsolódik a politikai konzervativizmushoz, hanem egyszerűen keresztény gondolkodó, aki – miként az egész kereszténység – „a régit és az újat" (Mt 13,52) egyaránt felhasználja; eszmevilága azonban korának körülményei közepette lényegében megegyezik a konzervativizmus értékrendszerével és politikai elveivel. Prohászka Ottokár a magyar katolikus szellem egyik legnagyobb alakja, s a modern kor változatlan problémái miatt eszméi ma is rendkívül időszerűek.

Irodalom: Műveinek kiadásai: Schütz Antal (szerk.): *Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái.* 1–25. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1928–1929; Frenyó Zoltán (szerk.): *Prohászka Ottokár indexre került művei (Az intellektualizmus túlhajtásai; Modern Katolicizmus; Több békességet).* Budapest, Kairosz, 1998; Barlay Ö. Szabolcs – Frenyó Zoltán – Szabó Ferenc SJ (szerk.): *Prohászka Ottokár: Naplójegyzetek.* 1–3. köt. Szeged–Székesfehérvár, 1997; Koncz Lajos (szerk.): *Prohászka Ottokár: Modern katolicizmus. Válogatás Prohászka műveiből.* Budapest, Szent István Társulat, 1990; Frenyó Zoltán (szerk.): *Prohászka Ottokár: Modern Pünkösd (Válogatott írások).* Budapest, Tinta, 2005; Frenyó Zoltán (szerk.): *Gyakorlati kereszténység. Prohászka Ottokár 15 útmutató írása.* Budapest, Tinta, 2020; Brisits Frigyes (szerk): *Prohászka-Breviárium.* Budapest, Élet, 1927; Fazekas Csaba (szerk.): *Válogatás Prohászka Ottokár közszerepléseiből (1919–1927).* Miskolc, 2019. (A kötetről: Mózessy Gergely: „Színe és fonákja. A legutóbbi Prohászka-szövegkiadásról". *Egyháztörténeti Szemle,* XXI. 2020/1. 109–118; Fazekas Csaba: „Válasz Mózessy Gergelynek". *Egyháztörténeti Szemle,* XXI. 2020/1. 119–133.)

Róla: Monográfiák: Szabó Ferenc SJ: *Prohászka Ottokár élete és műve.* Budapest, Szent István Társulat, 2007; Szabó Ferenc SJ: *Prohászka Ottokár időszerűsége. Újabb Prohászka-tanulmányok.* Budapest, Kairosz, 2006; Barlay Ö. Szabolcs: *Prohászka Ottokár életének titka. The Secret of Ottokár Prohászka's Life.* Székesfehérvár, Prohászka Ottokár Baráti Kör, 2009; Barlay Ö. Szabolcs: *Prohászka, az alkotó.* Székesfehérvár, Vörösmarty Társaság, 2000; Barlay Ö. Sza-

sa magát a laikus az egyházban másodrendű katholikusnak. [...] Valaki szentebb lehet a világban, mint más a kolostorban, üdvözülhet a világban, mialatt más elkárhozik a klerusban." I. m. 64, 65, 67.

bolcs: *A katedrális. Fejezetek Prohászka Ottokár életéből.* Budapest, Szent Gellért, 2004; Barlay Ö. Szabolcs: *A Prohászka-szobor ledöntése, 1947.* Székesfehérvár, Prohászka Ottokár Baráti Kör, 2002; Gergely Jenő: *Prohászka Ottokár. „A napbaöltözött ember."* Budapest, Gondolat, 1994; S. Szabó Péter: *Az Evangélium és a munka. Prohászka Ottokár társadalomfilozófiai munkássága.* Székesfehérvár, Ma, 1998; Adriányi Gábor: *Prohászka és a római index.* Budapest, Szent István Társulat, 2002; Túri Béla: *Prohászka Ottokár politikája.* Budapest, Élet, 1927; Zulawski Andor: *A Diadalmas Világnézet. Tanulmányok Prohászka Ottokárról.* Budapest, Stádium, 1932; Tamás József: *Prohászka Ottokár társadalomszemlélete.* Budapest, Magyar Fiatalok, 1934; Nagy József: *Prohászka szociálizmusa.* Budapest, Könyvkiadó R.-T., 1940; Frenyó Zoltán: *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés.* Budapest, Kairosz, 2018.

Tanulmánykötetek: Toldy László (szerk.): *Prohászka Ottokár emlékének.* Budapest, Mercedes, 1927; Brisits Frigyes (szerk.): *Prohászka. Tanulmányok.* Budapest, Szociális Misszió Társulat, 1928; Szabó Ferenc SJ (szerk.): *Prohászka ébresztése.* 1–2. köt. Budapest, Távlatok, 1996–1998; Szabó Ferenc SJ – Mózessy Gergely (szerk.): *Prohászka Ottokár. Magyarország apostola és tanítója. Tanulmányok Prohászka eszmevilágáról.* Szeged, Agapé, 2002; Barlay Ö. Szabolcs – Horváth Kálmán (szerk.): *Prohászka a szívekben.* Székesfehérvár, 2005; W. Balassa Zsuzsa (szerk.): *Prohászka, a költő.* Budapest, Kairosz, 2008; Mózessy Gergely (szerk.): *Prohászka Ottokár. Püspök az emberért.* Székesfehérvár–Budapest, Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár – Szent István Társulat, 2006; Mózessy Gergely (szerk.): *Prohászka-tanulmányok, 2007–2009.* Székesfehérvár, Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, 2009; Mózessy Gergely (szerk.): *Prohászka-tanulmányok, 2009–2012.* Székesfehérvár, Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, 2012; Mózessy Gergely (szerk.): *Prohászka-tanulmányok, 2012–2015.* Székesfehérvár, Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, 2015; Mózessy Gergely (szerk.): *Prohászka-tanulmányok, 2015–2017.* Székesfehérvár, Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, 2017; *Vigilia,* Prohászka-számok: 39. évf. 12. sz. 1974. december, 46. évf. 6. sz. 1981. június.

Vastag Andrea

BANGHA BÉLA

Bangha Béla nemes dr. Bangha István és Marc Mária Antónia gyermekeként[1] 1880. november 16-án született Nyitrán.[2] 1895. augusztus 15-én lépett a jezsuita rend nagyszombati újoncházába. 1909. október 26-án ugyanott Egger Ferenc brixeni püspök pappá szentelte. A fővárosba – ahol megbízása alapján két Mária-kongregáció vezetésével apologétikai előadások megtartása, valamint a *Mária-kongregáció* című folyóirat szerkesztése volt a feladata – 1910. szeptemberben érkezett, s már októbertől minden hónap harmadik keddjére apológiai előadásokat hirdetett a Jézus Szíve-templomban. 1911. december 27-én kezdeményezésére megalakult a Katolikus Hölgyek Országos Sajtóegyesülete, majd 1912 karácsonyán útjára indította a *Magyar Kultúra* című folyóiratot. 1918-ban az ő vezetésével alapíthatták meg a jezsuiták a Központi Sajtóvállalatot, mely ténylegesen csak a Tanácsköztársaság bukása után kezdhette meg működését.[3] A kommün idején – elöljárói parancsára – Budafokra menekült, azt követően Győrbe, majd másnap Vénekre, onnan Pozsonyba ment, s csak a kommün bukását követően térhetett haza. 1923. június 13-án közölték vele, hogy felsőbb utasításra a kongregációk nemzetközi titkárságát megszervezni Rómába kell utaznia,[4] ahol a Collegium Germanium-Hungaricum kápolnájában a magyar miséket először

[1] A Bangha család ősi magyar nemességét 1902-ben a m. kir. belügyminiszter is elismerte. Minderről lásd bővebben Nyisztor Zoltán: *Bangha Béla élete és műve*. Budapest, Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1941. 9–12.

[2] Bangha Béla gyermekkoráról lásd bővebben i. m. 23–36.

[3] Gergely Jenő: *Katolikus egyház, magyar társadalom, 1890–1986. Prohászkától Lékaiig.* Budapest, Tankönyvkiadó, 1989. 53.

[4] Nyisztor, i. m. 277.

ő szervezte meg.[5] 1933-ban közvetlen munkatársával s majdani életrajzírójával, Nyisztor Zoltánnal dél-amerikai missziós körútra utazott, melyet az atya egészségi állapota miatt sürgősen félbe kellett szakítani.[6] Kb. egy év múlva egy vérvizsgálat után kiderült, hogy leukémiában megbetegedett.[7] A XXXIV. Eucharisztikus Világkongresszus budapesti előkészületeinek, majd lebonyolításának halálos betegen is kifogyhatatlan lelkesedéssel vágott neki. Április 30-án hajnali öt órakor hunyt el. Földi maradványait örök nyugalomra a Fiumei úti sírkertben, a Rend kriptájában helyezték.

Művei.[8] Tudományos munkái elsősorban hitvédő jelleggel íródtak, s főként az intelligens világiak felvilágosítását célozzák. Ide tartoznak következő írásai: *Istenhit és istentagadás, A katolikus Egyház krisztusi eredete, A jezsuita rend és ellenségei, A 400 éves Jézustársaság, Képek a Jézustársaság történetéből, Magyarország újjáépítése és a kereszténység, Nagy kérdések útján, Napkelet és napnyugat, Az oltár titka, Világnézeti válaszok.* Aszkétikus művei: az *Örök élet igéi*, az *Életünk élete*, a *Napkelet és napnyugat*, az *Elmélkedések, Az apostolkodás rövid kézikönyve*, a *Lelkigyakorlatos konferenciák*, valamint *Imádságos könyve.* Utazásait megörökítő írásai közé tartoznak az *Amerikai missziós körútam emlékei*, a *Róma lelke*, a *Dél keresztje alatt* című kötetei. Az 1920 elején Szerafini Blanka álnév alatt megjelenő *Lola naplója és egyéb elbeszélések* című novelláskötetének utószavában Bangha Béla a keresztény-nemzeti irodalom meghatározására a „fehér irodalom" kifejezést alkalmazta.[9] Szépirodalmi tevékenységével Bangha Béla soha nem kérkedett, azonban tény, hogy az atyának ezek a „fehér irodalom", a magyar nemzet erkölcsi-vallási újjászületésének szellemében íródott színművei[10] – a cserkész- és leventeegyesületek, az iskolai színjátszás, tehát elsősorban a magyar ifjúság közvetítésével – a Horthy-korszak népszerű műveivé váltak.[11] Alkalmi verseket szintén írt, de egy regénye is született, mely *Guadelupe* címmel jelent meg. Élete utolsó irodalmi jellegű művének az *Eucharisztikus kongresszusi himnusz* tekinthető. Irodalmi tevékenysége, és egyáltalán, élete legmaradandóbb és legkomolyabb vállalkozása a négykötetes *Magyar Katolikus Lexikon.* Utolsó nagy irodalmi vállalkozá-

---

[5] Dr. Diós István (főszerk.) – Dr. Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon.* I. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1993. 589.

[6] Nyisztor, i. m. 306–307.

[7] I. m. 333.

[8] Mivel az atya az átlagosnál jóval nagyobb mennyiségű műnek szerzője, s e tanulmányban nem áll rendelkezésre elegendő hely azok részletes felsorolására, itt csak legfontosabb műveit foglaltuk összse. Bangha Béla összes műveinek jegyzékét lásd *Magyar Katolikus Lexikon.* I. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1993. 589–590.

[9] Péterfi-Nagy László: „Mindszenty József és az elhallgatott keresztény magyar drámairodalom. II. Bangha Béla: Az apróhirdetés". *Havi Magyar Fórum,* XIX. évf. 2011. 6. sz. 39.

[10] Bangha különböző álneveken 11 drámát írt, melyek a következők: *Fáji Fáy Dávid, Pontiola, Requiem!, Pusztarózsa, Az ifjú szívek őre, Az ólombetűk csatája, Az apróhirdetés, Az élő szobor, A jóvátétel, A maszlag, Főispánkisasszony.*

[11] Péterfi-Nagy, i. m. 39.

sa a nyolckötetes *Egyháztörténelem*. Néhány hónappal halála előtt jelent meg a *Világnézeti válaszok* és a *Világhódító kereszténység*.

Prohászka Ottokár római katolikus székesfehérvári megyéspüspök mellett Bangha Béla is a keresztény nemzeti kurzus,[12] és azon belül annak egyik gondolati köre, az újkonzervativizmus egyik fő ideológusának számított. 1920-ban jelent meg *Magyarország újjáépítése és a kereszténység* című könyve, melyet Bangha kortársai a keresztény nemzeti megújulás kézikönyvének tekintettek,[13] s melyben Bangha három nagy eszmetörténeti irányzatot – a liberalizmust, a szocializmust és a kereszténységet – állít szembe egymással, az újkonzervatív-klerikális gondolati kör – Prohászka Ottokár 1918 októberében megjelenő *Kultúra és terror* című írása mellett – kulcskönyvének tekinthető. *Magyarország újjáépítése és a kereszténység* című könyvét Bangha Béla a rekonstruktív ideológia – mely elnevezést a keresztény nemzeti kurzusra ő maga alkalmazta[14] – irányvonala mentén írta meg. Ez annyit jelent, hogy Bangha a destruktív eszmeáramlatokkal a keresztény katolicizmus konstruktivitását állította szembe, s ezzel együtt Magyarország lelki feltámasztását a katolikus egyház 1000 éves tradícióinak eredeti állapotba való visszaállításával kívánta megvalósítani. Bangha szerint a reformkonzervativizmus útjáról, melyet annak idején gróf Széchenyi István képviselt, a nemzet már régen letért, s három végzetes betegséget kapott, melyek a liberalizmus, a szabadkőművesség és a szocializmus. Ebben a helyzetben a magyarság mellett álló legbiztosabb és leghatalmasabb erőként Istent, a vallást, a kereszténységet, azon belül is a római katolikus egyházat nevezi meg, s ezzel a magyarság számára a kereszténységet jelöli ki mint az egyetlen, biztos utat. Bangha további lényeges tana, hogy nem kurzuskeresztényekre, vagyis látszatkeresztényekre, hanem igazi, lélekben keresztény emberekre van szükség, hiszen egyedül ők képesek arra, hogy újra felépítsék Magyarországot.

Bangha tevékenységének jelenleg is aktualitása van, hiszen ma is a tömegmegmozdulások és tömegigények különös korát éljük, ahol az egyéni ember szinte elvész.[15] Baranyay Lajos a következőket írta Bangha Béláról az atya halála után: *„A sajtóban, az irodalomban, a színházban és a művészetben, a történelemszemléletben és a társadalomtudományban idegen szellem lett úrrá* [...] *Ebben a küzdelemben Bangha Béla kiválasztott egy pontot* [a katolikus sajtót], *hogy kiemelje sarkaiból azt a liberális, radikális, marxista és szabadkőműves világ-*

[12] Az 1920-as években a keresztény nemzeti ideológiának három fő gondolati köre létezett: a fajvédő, vagy más néven a szegedi gondolat köre, az újkonzervatív-klerikális gondolat, valamint a hagyományos konzervativizmus. Az első gondolati körhöz Szabó Dezső 1919 májusában megjelenő *Elsodort falu* című regénye köthető, a harmadik gondolati kör kulcsműve Szekfű Gyula 1920-ban megjelenő *Három nemzedék* című írása.

[13] Gergely Jenő: *A katolikus egyház története Magyarországon, 1919–1945*. Budapest, Pannonica, 1999. 241.

[14] Gergely, i. m. 88.

[15] Vö.: Baranyay Lajos: A mi nagy halottunk. In Baranyay Lajos et al.: *Bangha Béla a nagy sajtóapostol, 1880–1940*. Budapest, Katolikus Hölgyek Országos Sajtóegyesülete, é. n. (1940) 3.

got, amely győzelmesen terpeszkedett el Budapest és szinte az egész ország fölött [...]."[16] Bangha legmaradandóbb és legfontosabb megmozdulásának tehát, mellyel neve mind Magyarországon, mind az egész világon örökre egybeforrt, s amiért már életében „a nagy sajtóapostol"-ként emlegették,[17] a harcos katolikus sajtó, és egyáltalán, a keresztény szellemű sajtó megteremtése tekinthető.[18] Magyarországon, de nem túlzás azt mondani, hogy világviszonylatban is Bangha Béla volt az első, aki olyan sajtóvállalatot hozott létre, mely a liberális sajtóval ténylegesen szembe tudott menni:[19] a *Magyar Kultúra* hasábjain, főként annak *Pajzs és kard* rovatában kifejtette, hogy a keresztény magyar nemzetre nézve destruktív irányzatok fő elemei a liberalizmus, továbbá a városi zsidóság.[20] Felbecsülhetetlen, amit a hitvédelem terén alkotott: P. Gyenis András SJ szavaival élve „egészen legendába illő volt",[21] ahogyan a magyar történelem egyik legkegyetlenebb időszakában küzdött a magyar katolikus sajtó megteremtéséért, s vált a keresztény magyar értelmiségnek népszerű nevelőjévé és kialakítójává:[22] a keresztény nemzeti gondolatnak a magyar közéletben történő előretörésében hatalmas szerepe volt. Rónay László úgy fogalmaz: „Nem lehet eléggé méltányolni bölcsességét, mellyel tervei megvalósításának először az asszonyokat és lányokat nyerte meg. [...]"[23]

Bangha Béla tisztességes értékelése gyakorlatilag mind a mai napig várat magára. Egyrészt, a magyar egyház a rendszerváltozást követően sem tudta a magyar történetírásnak ezt a ráeső részét pótolni,[24] másrészt pedig, ahogyan a baloldali-liberális, kommunista és szabadkőműves sajtó életében támadta őt, ugyanezekről az oldalakról napjainkban is méltatlan vádakkal[25] akadályozzák Bangha Béla tiszta és elfogulatlan értékelését. Az őt bírálók gyakran „szociális érzéketlenségét" szokták említeni, pedig Bangha Béla több művében, például *A katolikus egyház krisztusi eredete*[26] című̈ben is hangsúlyozza e kérdés jelentőségét, de a *Magyarország újjáépítése és a kereszténységben* is például a következőt írja: „Igazi keresztény és nemzeti szociális re-

[16] I. m. 4.

[17] Nyisztor, i. m. 214.

[18] Gyenis András: Bangha Béla 1880–1940. In Gyenis András (szerk.): *Száz jezsuita arcél*. Budapest, Száz Jezsuita Arcél kiadóhivatala, 1941. 453.

[19] Nyisztor, i. m. 231–232.

[20] Rónay László: „Magyar katolicizmus (1890–1939)". *Vigilia*, LIX. évf. 1994. 8. sz. 604.

[21] Gyenis, i. m. 453.

[22] Rónay László: „Keresztény értelmiség a század elején". *Katolikus Szemle*, XLV. évf. 1993. 1–2. sz. 45.

[23] Rónay: *Keresztény értelmiség*, i. m. 45.

[24] Bővebben lásd Orvos Levente: *Bangha Béla (1880–1940) – Az egyik legnagyobb magyar apostol emlékét beárnyékoló vádak*. 2005. http://orvosl.blogspot.hu/, az „Eddigi teológiai, filozófiai írásaim listája" alatt a „Bangha Béla (1880–1940)" linkre kattintva letölthető a tanulmány: https://data.hu/get/10457901/bangha.pdf. 1.

[25] Tanulmányában Orvos Levente felsorolja, majd részletesen meg is cáfolja a Bangha Béla ellen gyakran felhozott vádakat. Orvos, i. m. 1–2.

[26] Bangha Béla SJ: *A katolikus egyház krisztusi eredete*. Budapest, A Magyar Kultúra kiadása, 1923. 186–194.

formokat kell teremtenünk; a keresztény gondolat és a nemzeti eszme, ha őszintén értelmezzük, egyenlőképp ezt sürgetik a kulturális program mellett legelső helyen."[27] A Bangha ellen felhozott vádak között szerepel, hogy az atya mélyítette volna a felekezetek közötti ellentéteket. E vád megcáfolására elég csak Bangha *Keresztény unió*[28] című művét említeni, hiszen azt Bangha a keresztény felekezetek közötti párbeszéd gondolatának szellemében írta meg. A Bangha személyének és tevékenységének befeketítését célzó rágalmak sorában a holokauszthoz hozzájáruló antiszemitizmus vádjával is találkozhatunk, melyre a cáfolat szintén Bangha írásaiban és beszédeiben található.[29] A keresztény nemzeti kurzus két legjelentősebb egyházi szellemi atyjának, Prohászka Ottokárnak és Bangha Bélának a magyar megmaradásért és feltámadásért folytatott küzdelemben vallott tanaira gyakran égetik az „antiszemita" bélyeget, azonban a hagyományos értelemben vett, a holokauszthoz hozzájáruló antiszemitizmus korántsem tekinthető egyenlőnek a magyarság védelmében kifejtett jogos önvédelmi törekvéseikkel,[30] s azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a Hitler által képviselt újpogánysággal szemben Bangha határozottan fellépett. Amit az igazságtalan vádak között mindenképpen látnunk kell, hogy Bangha Béla egyike volt azoknak a nagy formátumú személyiségeknek, akik tevékenységükkel hozzájárultak ahhoz, hogy a magyar katolicizmus, s azzal együtt a magyar katolikus egyház újjászülessen, és ezzel az újjászületéssel európai szinten is[31] egyedülálló tekintéllyel bírjon.

Irodalom: Bangha Béla SJ: *A katolikus egyház krisztusi eredete.* Budapest, A Magyar Kultúra kiadása, 1923; Bangha Béla SJ: *Magyarország újjáépítése és a kereszténység.* Budapest, Szent István Társulat, 1920. Köröstárkány–Kápolnásnyék, Kárpátia Stúdió, 2019. http://mek.oszk.hu/05300/05387/05387.htm (utolsó megtekintés: 2018. január 28.); Baranyay Lajos: A mi nagy halottunk. In Baranyay Lajos et al.: *Bangha Béla a nagy sajtóapostol, 1880–1940.* Budapest, Katolikus Hölgyek Országos Sajtóegyesülete, é. n. (1940); Fazekas Csaba: A magyar katolikus egyház és a „fasizmus". In Miklós Péter (szerk.): *Újragondolt negyedszázad – Tanulmányok a Horthy-korszakról.* Szeged, Belvedere Meridionale, 2010. 214–222; Gergely Jenő: *A katolikus egyház története Magyarországon, 1919–1945.* Budapest, Pannonica, 1999; Gergely Jenő: *Katolikus egyház, magyar társadalom, 1890–1986. Prohászkától Lékaiig.* Budapest, Tan-

[27] Bangha Béla SJ: *Magyarország újjáépítése és a kereszténység.* Budapest, Szent István Társulat, 1920. http://mek.oszk.hu/05300/05387/05387.htm

[28] Lásd Bíró Bertalan (szerk.).: *Bangha Béla S. J. Összegyűjtött Munkái.* XXIX. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1942–1943.

[29] Lásd bővebben Orvos, i. m. 5–11.

[30] Vö.: Fazekas Csaba: A magyar katolikus egyház és a „fasizmus". In Miklós Péter (szerk.): *Újragondolt negyedszázad – Tanulmányok a Horthy-korszakról.* Szeged, Belvedere Meridionale, 2010. 215–216.

[31] Markó Csaba: Katolicizmus és politika a Horthy-korszak elején – Prohászka Ottokár és a „keresztény kurzus". In Miklós Péter (szerk.): *Újragondolt negyedszázad – Tanulmányok a Horthy-korszakról.* Szeged, Belvedere Meridionale, 2010. 198.

könyvkiadó, 1989; Gyenis András: Bangha Béla 1880–1940. In Gyenis András (szerk.): *Száz jezsuita arcél.* Budapest, Száz Jezsuita Arcél kiadóhivatala, 1941. 448–457; Dr. Diós István (főszerk.) – Dr. Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon.* I. köt. Budapest, Szent István Társulat, 1993; Markó Csaba: Katolicizmus és politika a Horthy-korszak elején – Prohászka Ottokár és a „keresztény kurzus". In Miklós Péter (szerk.): *Újragondolt negyedszázad – Tanulmányok a Horthy-korszakról.* Szeged, Belvedere Meridionale, 2010. 198–213; Molnár Antal – Szabó Ferenc SJ: *Bangha Béla SJ emlékezete.* Budapest, Távlatok, 2010; Nyisztor Zoltán: *Bangha Béla élete és műve.* Budapest, Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1941; Orvos Levente: *Bangha Béla (1880–1940) – Az egyik legnagyobb magyar apostol emlékét beárnyékoló vádak.* 2005. http://orvosl.blogspot.hu/, az „Eddigi teológiai, filozófiai írásaim listája" alatt a „Bangha Béla (1880–1940)" linkre kattintva letölthető a tanulmány: https://data.hu/get/10457901/bangha.pdf. (utolsó megtekintés: 2018. január 28.); Péterfi-Nagy László: „Mindszenty József és az elhallgatott keresztény magyar drámairodalom (II.) Bangha Béla: Az apróhirdetés". *Havi Magyar Fórum,* XIX. évf. 2011. 6. sz. 39–42; Rónay László: „Keresztény értelmiség a század elején". *Katolikus Szemle,* XLV. évf. 1993. 1–2. sz. 39–54; Rónay László: „Magyar katolicizmus (1890–1939)". *Vigilia,* LIX. évf. 1994. 8. sz. 603–609.

Veres Ildikó

BÖHM KÁROLY

Böhm Károly (Besztercebánya, 1846 – Kolozsvár, 1911) Pozsonyban, Göttingenben, majd Tübingenben és Berlinben végezte tanulmányait. 1870-től a pozsonyi evangélikus líceumban, 1873-tól a Budapest-Fasori Evangélikus Gimnáziumban tanított, amelynek 1883-tól igazgatója volt. 1896-tól a kolozsvári egyetemen a filozófia nyilvános rendes tanára. 1881-ben elindította, és négy éven át szerkesztette a *Magyar Philosophiai Szemlét*. 1908-tól az MTA tagja. Az első magyar filozófiai rendszer megalkotója.[1] Tanítványai, az erdélyi magyar református és unitárius teológia és filozófia jelentős képviselői, a Kolozsvári Iskola tagjai: Makkai Sándor református püspök, Tankó Béla, Málnási Bartók György, Tavaszy Sándor, Varga Béla unitárius püspök, Kibédi Varga Sándor.

Böhm Károly *expressis verbis* bejelentette szándékát a magyar filozófiai rendszer megalkotására magyar nyelven. „Teljesen a filozófiának szentelem magam. […] Dolgozni akarok. Legyen Magyarországnak is egy önálló filozófiai rendszere, amelynek eddig még hiányát érzi."[2] A filozófia fogalmának végső értelmezése, amely a hat kötetben a részproblémáknak megfelelően alakul és bővül, letisztult formában a *Mi a filozófia?* című mun-

[1] Főműve: *Az ember és világa. I. rész: Dialektika vagy alapphilosophia* (1883); *II. rész: A szellem élete* (1892); *III. rész: Axiologia vagy értéktan* (1906); *IV. rész: A logikai érték tana* (1912); *V. rész: Az erkölcsi érték tana* (1928); *VI. rész: Az aesthetikai érték tana* (1942); utóbbiakat tanítványa, Bartók György rendezte sajtó alá.

[2] Kaljós (Keller) Imre (szerk.): *Dr. Böhm Károly élete és munkássága, I–III.* Besztercebánya, Madách Társaság, 1913. I. 78.

ka posztumusz kiadásában jelent meg.[3] A rendszerről alkotott végső koncepciójában úgy véli, hogy két metafizikát, a *valóság* és a *kell* metafizikáját „hypermetaphysikai" fogalomban lehet egyesíteni a projekció fogalmának segítségével, illetve kulcspozíciójával. Ez a központi fogalom határozza meg a filozófia két félgömbjét, a „való" világ képét (ontológia) és a „kellő" világ (deontológia) ideálját.[4] A másik kulcsfogalom bölcseletében az *öntét*, az én konstruáló, megismerő és értékteremtő tevékenysége, amely zárt filozófiai szisztémában értelmeződik, ahol Böhm központi és domináns szerepet szán az Abszolútumnak.

Az ember mint öntét fogalmának értelmezésekor nyilvánvalóvá teszi, hogy az ismeret tárgya és az én szellemi léte egylényegű. Így fogalmaz főművének *A szellem élete* című második részében: „Egész művem nem egyéb, mint az emberi öntétnek explikációja; a dialektika [...] csak azon negatív előmunka, mely a helyes útra igazított, s amelynek eredményeképp a szellem alapformáinak ellenmondás nélküli fogalmazása gondolható. Az ott nyert alapfogalmat, az öntét fogalmát, a valóságba kell átvinni. [...] Önkényt két részre oszlik tehát egész hátralévő teendőnk. Az egyik részben (melyet a jelen kötet nyújt) a szellem vagy az emberi öntét magában vizsgáltatik; a másikban az öntét alkotásait vesszük fontolóra tulajdonságaik és keletkezéseik tekintetében."[5] Tehát a létezési, a megismerési és az értékelési folyamatok elemeinek és működési mechanizmusainak leírását, elemzését és értelmezését tekinti feladatának. A *lételméleti* problémák az alapfilozófia kérdésköreibe tartoznak, míg az *ismeretelméleti* kérdések a szellemfilozófiába és a projekciótanba. A kanti, a fichtei, a schopenhaueri felfogás kritikai elfogadása mellett az ind filozófia több elemét is felhasználta úgy, hogy megpróbálta összhangba hozni a fogalmi hálókat.

A kolozsvári bölcselő rendszerében a Világszellem/lélek működése illetve „hogyan" működése is alapkérdés. Ez egyrészt jelenti az upanisadok Brahmanját, másrészt a hegeli értelemben vett Világszellemet. Az upanisadok jellegzetes átman-tana többek közt a hindu vallásbölcselet egyik legjelentősebb szent könyvében, a szanszkrit nyelvű *Bhagavad-gítában* lírai módon fogalmazódik meg, s alaptétele: az emberi én (átman) azonos a Világlélekkel, amelyhez hasonlóan Böhm értelmezésében is a kis én és a Nagy Én, a kis lélek és a Nagy Lélek, a mindenség azonos struktúrájú. Az átman a megismerő és egyben a megismerendő is, s mivel azonos vagyok a Világlélekkel, rám mint kis lélekre is ez vonatkozik. Úgy vagyok megismerő, hogy egyben megismerendő is vagyok, és létélményem összekötődik a megismerés folyamatával.

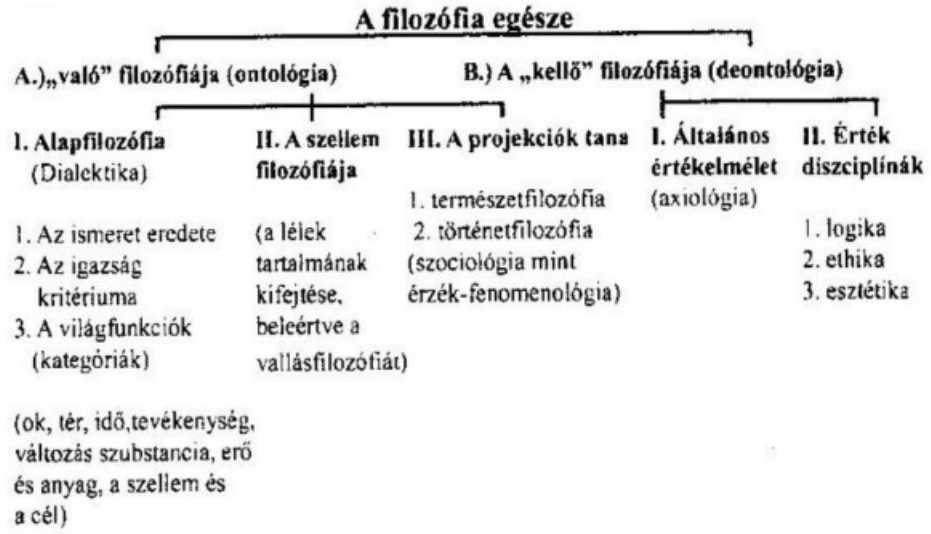
---

[3] Böhm Károly: „Mi a filozófia?". *Athenaeum. Új Folyam*, I. köt. 1–2. füzet. 1915. 22–42; újra megjelent: Böhm Károly: *Adalékok egy bölcseleti szótárhoz*. Szeged, 1935; Böhm Károly: *Mi a filozófia?* Szerk.: Ungvári-Zrínyi Imre. Kolozsvár, Diotima Baráti Társaság, 1996. 14–35.

[4] Böhm Károly: *Az ember és világa. III. köt. Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár, Stein, 1906. vi–vii.

[5] Böhm Károly: *Az ember és világa. II. köt. A szellem élete*. Budapest, Kókai, 1892. 21.

A filozófiai rendszer azután állhat össze, miután az öntét folyamatában mint létélményben felfedezem, és értelmezem a mindenség struktúráját, annak elemeit és betöltött szerepüket, funkciójukat a Világegész működésében és fenntartásában. Így a böhmi ontológia szerkezeti elemei és azok összefüggései leképezik az Egészet, és a megismerés domináns folyamatait is tartalmazzák. A megismerés problémájának elemzésekor világossá kell tenni, mondja, hogy mi a folyamata, s csak ennek értelmezése után vélekedhetünk az igazság mikéntjéről, amely a tudás „értékjellemzője". A folyamat két alapaktusa a megértés és az elrendezés. Böhm a nem racionális megismerési folyamatok jó részét háttérbe helyezi; számára az abszolút intelligencia a meghatározó nemcsak ontológiájában és ismeretelméletében, hanem értékelméletében mint „hiányfilozófiában" is. Az intelligencia *a priori* képességei teszik lehetővé a világ rendezését és a filozófiai rendszer felépítését az Abszolútum szimbólumainak megoldási lehetőségeit keresve. Rendszerét ő maga az alábbi ábrával illusztrálta:[6]



A szellem világának elemzése két alappillérre épül, az öntét fogalma mellett a másik a „kielégedés világtörvénye". A kettő egymás nélkül nem létezik, hiszen „az öntét élete csak a kielégedésből érthető s viszont, a kielégedés csak az öntétről állítva bír jelentéssel".[7] Ennek értelmében fontosnak látja feltárni és elemezni egyrészt az öntét biológiai, anatómiai szerkezetét, az egyes szervek működésének lényeges folyamatait és változásait, másrészt

[6] Böhm Károly: „Mi a filozófia?". *Athenaeum*, i. m. 42.

[7] Böhm Károly: *Az ember és világa. II. rész. A szellem élete*. Hága, Mikes International, 2004. 2.

az ösztönök működését és az öntét egységéhez és működéséhez szükséges törvényszerűségeket, valamint öntudatos szellemi tevékenységeit, például a figyelmet, az érzést, az akaratot, illetve azokat, amelyek ezekből származnak.[8] „Az ember összetett öntét, melynek részeit ösztönöknek, s ezek tevékenységét funktióknak nevezhetjük; tartalmi jelentését az ösztön fejezi ki, ennek tevékenységét, megnyilvánulását a funktió. Az ember minden ösztöne sajátságos jelentésű (tartalmú) valóság, s ezen sajátos functiók eredménye formailag az egésznek (»öntétnek«) a fenntartása. […] Ezen kifejlésre minden ösztön indítót kíván (az okot), s e nélkül ontológiai hiányban szenved, mert való tartalmát addig meg nem valósíthatja (pl. a pete megtermékenyítés előtt)."[9]

Ontológiai hiányként értelmez minden testi problémát, például a vakságot, a süketséget, amely esetekben nincs indító erő a hiány megszüntetésére. Értelmezésében a reális hiány az éhség, a szomjúság, amelynek természetesen valamilyen pótlék a megszüntetője. Itt lép elő a hiány szubjektív vonatkozása, a hiányérzet, amelynek megfelel a szükséglet fogalma.

Az öntudatos élvezetet, avagy a hiány „kielégedését" sokszor fájdalom előzi meg, de ez nem mindig öntudatos kín. „Ellenben mindig megszorítással kezdődik a reactio. […] Ha ezen megszorítás tudatunkban lép fel, akkor hiánynak nevezzük. […] A relatioban álló dolgok minden tevékenységét (objectív vagy subjectív) hiány előzi meg. Vagyis: minden cselekvésnek indoka a hiány. […] A cselekvés ennek folytán nem az élvből indul ki, hanem a kínból, vagyis a hiányból; a hiány egyenes projectiója maga a cselekvés."[10] A hiányérzetet elindító ösztönök működését értelmezve ennek változatait a következőképpen osztja fel: 1. fenntartó: egyéni tápláló, mozgási és nemi ösztönök; 2. kifejtő: felfogó (intellektuális és szenzuális) és alkotó (egyéni és társas „világfonatok") ösztönök. Ami a hiányokat pótolja, az ösztönt restituálja, az a pótlék. A kielégítés annyiféle, ahányféle a hiány.

Böhm az *értékek* kérdéskörének értelmezéséhez a következő létszinteket tartja alapvetőnek a „valami" meghatározásakor: először a *„valaminek" lennie kell*, másodszor „teljesen kell lennie", vagyis az arisztotelészi értelemben *„hiánynélkülinek"*[11] kell lennie, harmadszor: *valahogyan* kell lennie, amely

---

[8] Itt jegyezzük meg, hogy e fejezetek keletkezésekor tervei szerint a *Szellemtannak* lett volna egy másik fő része is, amely *Pneumatológia vagy szellemfilozófia* címmel tartalmazta volna a logika, az esztétika, a moralitás, a társadalomtan részletes elemzését, ezen túl az *Eschatológiát* is. Időközben módosult a terv. Az *Axiológia* még megjelent életében, a három másik kötet (logika, esztétika, etika) posztumusz jelent meg Bartók György gondozásában.

[9] Böhm Károly: *Az ember és világa. III. rész. Axiológia vagy Értéktan.* Kolozsvár, Stein, 1906. 154.

[10] I. m. 84. Lényeges utalás történik itt Locke-ra, aki a fájdalomban látja a cselekvés indokát. Lásd Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding, II.* London, The Baffet, 1690. II. 20. § 6; 21. § 29, 31–37.

[11] Arisztotelész hiányfogalma: „A hiány és a birtoklás ugyanarra a dologra vonatkozik, pl. a látás és a vakság a szemre. Általánosságban mondva: aminek természete a birtoklás, arra vonatkozólag mondható mindkettő. Abban az esetben mondjuk, hogy hiányzik valamije annak, ami birtoklásra képes, amikor egyáltalán nincs abban a részében birtoklás, aminek természete, hogy birtokoljon, és-

már kifejezetten *specifikus értékek* meglétét tételezi: az igazat, a jót, a szépet, valamint a három „együttlétét" a szentségesben.

Az értékek világában az alapfogalom az *önérték*, amely „a tárgynak azon értéke, mely azt önmaga létében, pusztán természeti minősége alapján illeti meg s melyet a legnemesebb mértékkel, az öntudatos intelligentiával állapítunk meg rajta. Az önérték universalis érték."[12] Az értékek világába két módon juthatunk el: felfogjuk vagy alkotjuk. Böhm a felfogást tartja elsődlegesnek, mert az egyben elemzés és utánképző alkotás is, amelynek mozzanatait az alkotás általában vett fogalmából kell megérteni.[13] Amit értékelünk, az mindig saját belső állapotunk által meghatározott egységes élmény, összbenyomás, amelynek eredménye egységes kép. Olyan „életvilágbeli" szituációról van szó, amelyben az intelligenciának megértő és rendező funkciója működik, s amelynek ilyeténképpen sajátos lételméleti alapja van, s kiindulópontot jelent az értékeléshez.

„Ez az egész világ Igazság"[14] – mondja Böhm, s ennek fényében az igazság mint logikai érték nem a legfőbb érték, hanem a szellem teljes, hiánynélküli megvalósulásának jelzője, s a szellem létbeli kiteljesedésének fokozatai lesznek az igazság fokozatai. Valójában az individualitás szintjén ez azt mutatja, hogy milyen mértékben sikerül kiteljesíteni a konkrét itt és most létező én szellemét, mennyiben sikerül a realitásban, a mindenkori „életvilágban" megvalósítani azt. A hiánynélküliség a teljesség, az igazság a teljesség; a nem igaz ennek következtében a hiány színterére szorul. A hiányt kielégítő cselekvések során alkotott értékítéletben dől el a preferált értékek világa.

Ez működik az *erkölcsi* viszonyokban, az én és a másik én viszonyában is. Az erkölcs világa a szocialitás világa, ahol a logikai érték, az igaz a jó cselekedetek különböző formáiban érvényesül – mondja Böhm. Hiszen az emberi önérték a logikai és a morális értékek egymásba szövődését jelenti az erkölcs szférájában. Így az erkölcsi értékek megvalósulása tulajdonképpen nem más, mint a másikkal „belakott" közös térben, közös életvilágban működő morális projekció. E vonatkozásban a nem-én nem a tárgyi világ valamely objektuma, hanem egy másik én, akivel eleinte öntudatlanul hatunk egymásra, öntudatlanul vesszük tudomásul egymás világát és projekcióit. Amikor önmagamat „prolongálom" az érzéki világban, akkor azt tapasztalom, hogy a másik is prolongálja belső világát, s így kerül egy közös térbe az érzéki síkban az „Énmagam és a Más-én (Ego-Alter)".

---

pedig ha akkor nincs, amikor természete volna. Foghíjasnak ugyanis nem azt mondjuk, aminek nincs foga, és vaknak nem azt, ami nem rendelkezik látással, hanem azt, aminek akkor nincs, amikor pedig természete volna, hogy legyen. Mert egyes lényeknek születésüktől fogva (ill. születésükkor) nincs sem látásuk, sem foguk, mégsem mondjuk sem foghíjasnak, sem vaknak." Arisztotelész: *Organon*. 12 a, 25 sk. Budapest, Akadémiai, 1979. 51.

[12] Böhm Károly: *Az ember és világa. III. rész. Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár, Stein, 1906. 289.

[13] I. m. 290.

[14] Böhm Károly: *Az ember és világa. IV. rész. A logikai érték tana*. Hága, Mikes International, 2006. 185.

Axiológiájában 1906-ban, több mint húsz évvel a *Dialektika* megjelenése után méginkább világossá válik számára, hogy az alkotás az ember világában alapvető, konstitutív folyamat. Ezért az emberben az alkotóerő megnyilvánulása, különösképpen a produktív művész kezdte érdekelni, aki „a világot saját tartalmából és saját formáiban alkotja meg".[15] Az esztétikai szemlélést mint ünnepi hangulatot értelmezi, s itt alapvető szempont az, hogy ebben a különlegesen kiemelt szituációban az én megszabadul ösztöneiből fakadó hiányaitól, és „magához térve" azokon felülemelkedik. A tiszta én szemlél, megszabadulva mindenféle „salakíztől". Szellemi és anyagi függetlenség, valamint az „öntudatos erő élénksége" a feltétele annak, hogy az esztétikai szemlélésben jelenlévő énben az intelligencia megfelelően működjön.

Irodalom (F. Z.): Hajós József: *Böhm Károly filozófiája.* Bukarest, Kriterion, 1986; Kissné Novák Éva: *A szellem arisztokratája. Böhm Károly értékelmélete.* Budapest, Kossuth, 2005; Kissné dr. Novák Éva: *Böhm Károly értékelméletének, és ez értékelmélet történeti hatásának kritikai elemzése.* Hága, Mikes International, 2008; Kissné Novák Éva: Értékelméletek a magyar filozófiai gondolkodásban. Böhm, Bartók, Kibédi. In Veres Ildikó – Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról. Előadások a magyarországi filozófia történetéből.* Miskolc, Felsőmagyarországi, 1994. 180–191; Kissné Novák Éva: Érték és kultúra a magyar neokantianizmusban. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében.* Miskolc, Felsőmagyarországi, 1999. 151–160; Ungvári-Zrínyi Imre: Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 2002; Ungvári-Zrínyi Imre: *Rendszerbe foglalt kulturális önazonosság. Recepció és filozófiai szintézis Böhm Károly rendszerében.* Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2013; Ungvári-Zrínyi Imre: „Böhm Károly filozófiájának teológiai vonatkozásai". *Korunk,* 2000/12; Ungvári-Zrínyi Imre: „Böhm Károly filozófia-felfogása". *Erdélyi Múzeum,* 58. köt. 1996. 1–2. füzet. 126–136; Laczkó Sándor – Tonk Márton (szerk.): *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola".* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 2000; Bartók György: *Böhm Károly.* Budapest, Franklin, 1928; Kaljós (Keller) Imre (szerk.): *Dr. Böhm Károly élete és munkássága, I–III.* Besztercebánya, Madách Társaság, 1913. Hága, Mikes International, 2006; Boiklieff Dimo: *Az igaz, a jó és a szép fogalma és összefüggésük Böhm Károly szerint.* Debrecen, Magyar Nemzeti Könyv- és Lapkiadóvállalat, 1933; Joó Tibor: *Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében. Értekezések a M. Kir. Ferencz József – Tudományegyetem Filozófiai Intézetéből.* 2. szám. Szeged, 1929; Makkai Sándor: *Vallásos világkép és életfolytatás. Böhm Károly filozófiájának indításai egy vallásfilozófiai rendszer kiépítésére.* Besztercebánya, Hungária, 1913; Fekete Károly: Böhm Károly hatása Makkai Sándor vallásfilozófiájára. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben.* Miskolc, Bíbor, 2003. 69–78; Sze-

[15] Böhm Károly: *Az ember és világa. III. rész. Axiológia vagy értéktan.* Kolozsvár, Stein, 1906. xv.

lényi Ödön: „Böhm Károly és a vallásfilozófia". *Theologiai Szaklap,* XII. évf. 2. sz. 1914. Julius. 122–145; Tankó Béla: „Böhm Károly axiológiája". *Erdélyi Protestáns Lap,* Kolozsvár, 1907; Puskás Zoltán: *Az értékelmélet főbb problémái Böhm Károly alapvetése alapján.* Debrecen–Gyula, Leopold, 1941; Vatai László: *A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában.* Kolozsvár–Budapest, A M. Kir. Ferencz József Tudományegyetem Philosophia Intézete, 1943; Ignácz Imre: *Böhm Károly természetfilozófiája.* Budapest, 1934; Szabó Irén: *Böhm Károly etikája.* Debrecen, Nagy Károly és Társai Grafikai Műintézete, 1935; Hirschler Júlia: *Böhm Károly erkölcstana.* Budapest, szerzői kiadás, Bethánia nyomda, 1936; Inotai Imre: *Böhm Károly természetfilozófiai alapgondolatai.* Budapest, Bárd, 1936; Péter Zoltán: *Böhm és Spranger.* Szeged, M. Kir. Ferencz József-Tudományegyetem Barátainak Egyesülete, 1937; Horkay László: „Böhm és a német idealizmus". *Theologiai Tanulmányok,* 55. Debrecen, 1938. Klny. *Theologiai Szemle,* 1938/1–2. sz.; Vrannay János: *Böhm Károly dialektikája.* Debrecen, 1942; Földes-Papp Károly: „Böhm idealizmusának alapellentmondása". Klny: *Délvidéki Szemle,* Szeged, 1944; Veress Károly: „A filozófia és a tudomány viszonya Böhm Károly felfogásában". *Világosság,* 1997/2. 45–51; Perecz László: „Böhm Károly nyelve. A pozitivizmustól az újidealizmusig". *Világosság,* 1997/2. 52–58; Mariska Zoltán: „Az ember és világa. Böhm Károly filozófiájáról". *Jászkunság,* 37. évf. 1992/4. 10–13; Mariska Zoltán: „Böhm szintézisének kapcsolódó pontjai és filozófiatörténeti összefüggései". *Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Közleményei,* Eger, 1993. 99–111; Tóth Béláné: *Adalékok Böhm Károly axiológiájának neveléstani alapjaihoz.* (Jelen-Lét.) Eger, Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola, 1993. 91–95; Veres Ildikó: „Az a priori tudás Böhm és Brandenstein bölcseletében". *Pro Philosophia Füzetek,* 52. 2007. Pro Scientia Humana Vesprimiensi. 49–54; Veres Ildikó: „Rendszerfilozófiák: Brandenstein Béla és Böhm Károly". *Mikes International,* 8. évf. 1. sz. 2008. Hága. 38–43; Veres Ildikó: *Hiány – Filozófia – Kritika. Válogatott tanulmányok a magyar filozófia történetéből.* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 2011. 145–164; Veres Ildikó: *Hiány és létteljesség. Fejezetek a magyar filozófia történetéből.* Budapest, 2017. 23–46.

Zimányi Ágnes

PAULER ÁKOS

Pauler Ákos (Budapest, 1876. április 9. – Budapest, 1933. június 29.) filozófus, egyetemi tanár, akinek rendszeralkotó, a teizmusig kiérlelt bölcselete az örök igazságokra épülő logikai vagy objektív idealizmus, Platón, Arisztotelész, Szent Ágoston, Leibniz, Brentano művének szerves továbbépítése, mindenestül keresztény bölcselet. Gondolkodásában a filozófia a végső előfeltevések tudománya, „a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány",[1] módszere a redukció, amellyel tételeit mint végső előfeltételeket fedezi fel. A reduktív nyomozást addig kell folytatni, amíg logikailag más tételekre nem támaszkodó, autonóm igazságokhoz jutunk, amelyek érvénye már egyedül önmagán nyugszik. A filozófia feladata éppen az, hogy a heteronóm tételek logikai előzményeit nyomozva megállapítsa az autonóm törvények rendszerét: „Philosophálni annyit tesz, mint az adott relatívumhoz a megfelelő Abszolútumot keresni."[2]

Pauler Ákos alig 23 éves volt, amikor megvédte doktori tézisét, disszertációját *A természetfilozófia fogalmáról és feladatáról* (1898) címmel írta. Külföldi tanulmányok után 1902-ben már magántanár volt Budapesten, 1906-tól etikát adott elő a pozsonyi jogi akadémián, 1912-től Kolozsvárott tanított. Végül 1915-ben visszakerült a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemre, ahol haláláig tanszékvezető filozófiatanár, népszerű előadó volt. A Magyar Tudományos Akadémiának 1910-tól levelező, 1924-tól rendes tagja. 1920-ban megválasztották a Magyar Filozófiai Társaság elnökévé. Pályája csúcsán, 57 évesen halt meg 1933. június 29-én.

---

[1] Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*. Budapest, Danubia, 1933³. 8. §.

[2] Pauler Ákos: *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai*. Budapest, Eggenberger, 1925. 212. §.

Pauler Ákos eredendően metafizikus hajlamú, spekulatív gondolkodó volt. Kezdetben határozott felfogása az Arisztotelészen alapuló skolasztika volt, s nagy metafizikusnak készült. A Pázmány Péter Tudományegyetem bölcseleti karának filozófiatanárai,[3] akiket Pauler Ákos éveken át hallgatott, pozitivisták vagy kriticisták voltak, a metafizikától egyformán idegenkedtek. A korszellem befolyása mellett talán ez is okozta, hogy az alapvetően transzcendens beállítottságú Pauler az egyetemi évek alatt már határozottan elutasította a metafizikus bölcseletet. Átadta magát a pozitivizmus, a kriticizmus, sőt rövidebb időre a pszichologizmus és a biologizmus eszméinek is. Pályája kezdettől töretlenül ívelt fölfelé, pozitivistaként és metafizikusként is korának első számú filozófusa volt. A bölcsesség szeretete fokozatosan vezette őt vissza a metafizika Platón és Arisztotelész által megalapozott rendszerébe.

A szaktudományok mellett Pauler szerint szükség van a végső előfeltevések filozófiai tudományára is. A szaktudományok, amikor a tapasztalatilag adott valóságot vizsgálják, előfeltevésekre építenek, például a tény fogalmára a nem ténnyel szemben. A tények egyetemes kritériumát nem a tapasztalás alapján állítjuk fel, „hiszen tapasztalati adatnak már csak azt fogadjuk el, ami nem mond ellent más tényeknek s így azok összességébe beilleszthető".[4] A tapasztalati igazolás tehát valójában beillesztési kísérlet a már meglévő tények közé. A szaktudományos kutatás feltételezi, hogy az igaz állításokat meg tudjuk a hamis állításoktól különböztetni, de az igazság változatlan természetéről és határozmányairól a filozófia értekezik.

Pauler rendszerében a filozófia öt alaptudománya a logika, az etika, az esztétika, a metafizika és az ideológia (általános tárgyelmélet). A logika az igazság általános természetét és a gondolkodás számára ebből adódó normákat vizsgálja, végső tárgyát a logikai alapelvek adják. Az etika az emberi cselekedetek értékével, az erkölcsi jóval, az esztétika az alkotások önértékűségének természetével, tehát mindkettő az alapértékekkel foglalkozik. A metafizika a létező dolgok egyetemes határozmányait vizsgálja, vagyis az őstények megismerésénél áll meg, míg az ideológia vagy általános tárgyelmélet az elemi adottságokat kutatja, a dolog (tárgy, *res, aliquid*) legáltalánosabb elméletét állítja föl. Tárgyát, valóság és nem valóság kettősségét megelőzően csak mint ideát szemléli, és a legegyetemesebb mozzanatot jelenti, mindent, ami egyáltalán „valami". Nélküle „a dolog alosztályaival foglalkozó logika, etika, esztétika és metafizika sincs előfeltevéseiben megalapozva".[5]

---

[3] Pauer Imre (1845–1930) pozitivista, Medveczky Frigyes (1856–1914) és Alexander Bernát (1850–1927) kriticista.

[4] Pauler: *Bevezetés*, i. m. 5. §.

[5] Pauler: *Bevezetés*, i. m. 6. §.

A létezés a változás mellett változatlan mozzanatot is jelent, és ez bizonyítja, hogy minden egzisztens dolognak van másik létmódja is; egy konkrét alma egzisztenciálisan egyedként létezik, ideájának létmódja valamely egyetemesség, amelyet Pauler érvényességnek mond. Az ideák világa az igazságok, azaz az érvényességek rendszere. Az igazság tiszta logikai értelemben mint érvényesség a mindenség átfogó mozzanata, minden tárgyat magában foglal. Innen van, hogy minden tárgy a logikai alapelvek érvényétől függ; csak az létezhet, ami logikus, ami nem mond ellent önmagának. Az igazság nem emberi gondolat, az valóban nem foglalja magában a tárgyat, csak vonatkozik rá. Pauler gyakran hangsúlyozza, hogy a tiszta logika értelmében vett igazságról van szó, ami abban különbözik az alkalmazott logikától, hogy merőben formális, azaz mindenre vonatkozik, ami egyáltalán valami. A tiszta logika eleme nem a fogalom (a megismert dolog tudati képe), hanem a logizma (az időtlen igazságtartalom), más szóval a platóni idea. Pauler igazságelméletében tehát nem a gondolkodás kritériumait vizsgálja, mint általában a többi logikus, hanem a helyes gondolkodás előfeltételét: az igazság szerkezetét. Az igazságok nem az emberi elme alkotásai, nem mi teremtjük, hanem felfedezzük azokat.

Minden igazság végső határozmányai a logikai alapelvek, amelyeket szükségszerűen mindig fölteszünk, ha egy tételt igaznak vagy tévesnek minősítünk. Egyetemes rendelmélet rejlik bennük; a valóság a logikai elvek érvényének következménye. Pauler az általánosan elfogadott logikai alapelvek közül saját rendszerében hármat ismer el valóban ősértéknek, mert ezek magukba foglalják a többi alapelvet is. A dolog fogalmában eleve adva van az önmagával való azonosság, a viszonyban állás más dolgokkal (akár a különbözőség révén is), továbbá minden dologhoz tartozik valami osztály. Az ebből adódó három logikai alapelv: az azonosság elve *(principium identitatis)*, amely a legfőbb, és azt jelenti, hogy minden dolog csak önmagával azonos; az összefüggés elve *(principium cohaerentiae)*, minden dolog összefügg minden más dologgal; és az osztályozás elve *(principium classificationis)*, minden dolog valamely osztály tagja. Az osztályozás elve arra is rámutat, hogy minden egyes dologhoz valami egyetemesség tartozik. Ez a három valóban ősérték, „tovább nem elemezhető, logikailag egymástól nem függő tétel".[6] A logikai alapelvek *a priori* mivoltuknál fogva mindent uralnak, az egységes igazságot fejezik ki más-más szempontból, érvényükben kölcsönösen felteszik egymást, egyik a másikban implikált. Minden létező legbensőbb lényegét tekintve végül szükségszerűen e három logikai alapelvben gyökerezik, a létfokok és a létmódok a maguk teljességében kibonthatók az alapelvekből, illetve visszavezethetők azokra. Egyetemes, szükségképpeni érvényüket nem a tapasztalásból merítjük, hiszen a tapasztalás már felteszi

[6] Pauler Ákos: A tiszta logika metafizikai vonatkozásai. In uő: *Tanulmányok az ideológia köréből*. Budapest, Magyar Filozófiai Társaság, 1938. 82.

ezek érvényét, hanem közvetlenül ismerjük fel. A felismerés módja ugyanaz, mint a platóni anamnézisz, az ágostoni *illuminatio* és amit Pauler ráébredésnek mond.

A három logikai alapelv közös korollárium (következménye) az, hogy minden dologhoz mint feltételezetthez valami feltétlen tartozik, ahogyan Arisztotelész is tanította. „Nincsen relatívum abszolútum nélkül",[7] azaz minden igazságnak van logikai előzménye, és az előzmények sora nem lehet végtelen. Ez tehát nem logikai alapelv, hanem azok alapvető következménye: a korrelativitás korollárium (kölcsönösség következménye, *corollarium correlativitatis*). A logikai alapelvek minden létező dologra vonatkoznak, tehát nemcsak az igazság tiszta logikai természetét tárják föl, hanem a tárgy szerkezetét is, amelyre nézve érvényesek. Vagyis „a tiszta logikai alapelv egyúttal ontológiai alapelv",[8] a metafizika és a logika végelemzésben azonosak. Szükséges tehát, hogy a világ struktúráját is visszaadó logikai alapelvekből és korollárriumukból adódjék minden tudomány alapproblematikája is: 1. az elemek (azonosság), 2. a relációk (összefüggés), 3. az osztályok (osztályozás), 4. az Abszolútum kérdése (nincsen relatívum abszolútum nélkül). Ennélfogva nem lehetséges léteznünk, sem igaz ismeretre szert tennünk anélkül, hogy el ne fogadnánk – hacsak öntudatlanul is – „valami végső Abszolútum létét, amely már független lévén minden más dologtól, önmagában megáll".[9] Más szóval: „gondolkodni annyit tesz, mint valami Abszolútum létére építeni".[10]

Pauler Ákos egyik kulcsfogalma a filozófia sajátos módszere, amely nála az indukció és a dedukció helyett a már említett redukció. A filozófiai kutatás a redukciót alkalmazva a következményről az előzményre halad, azon az alapon, hogy „a jól megismert következményben felismerhető az előzmény nyoma, valamint a részben visszatükröződik az egész és az egészben a rész".[11] A pauleri redukció a tapasztalati adottságokból tekint vissza azokra az elvekre, amelyek érvényét a szemlélet fölteszi. A logika esetében az a kérdés, hogy az igazság mely egyetemes elveit kell szem előtt tartani, hogy eldönthető legyen, vajon az adott állítás vagy tagadás igaz-e? Így például a logikai alapelvekre úgy bukkanunk, hogy „bármely igazságból kiindulva minden igazság egyetemes határozmányaira következtetünk".[12] Az etika tekintetében azt kell kérdezni, vajon az emberi cselekedetek mely általános értékelése teszi eldönthetővé az adott cselekedetek rangsorát? Az esztétika az egyetemes esztétikai elvek figyelembevételével ítéli szépnek vagy rútnak a dolgot. A metafizika visszakövetkeztet azon alapelvekre, amelyek a léte-

[7] Pauler: *Bevezetés*, i. m. 28. §.
[8] Pauler: *A tiszta logika*, i. m. 184.
[9] Pauler: *Bevezetés*, i. m. 168. §.
[10] Pauler: *Bevezetés*, i. m. 168. §.
[11] Pauler: *Logika*, i. m. 206.
[12] Pauler: *Logika*, i. m. 210.

zők egyetemes határozmányaira vonatkoznak. Végül az ideológia a dolog egyetemes határozmányait kifejező elvekre következtet vissza. Arra keresi a választ, hogy bármely felmerülő tartalom a dolognak, a tárgynak milyen „egyetemes határozmányait kifejező elvek érvényét teszi fel".[13]

A redukció tehát egyre egyetemesebb tételekre bukkan, egészen addig, amíg olyan igazságokra nem talál, amelyeknél már nincs egyetemesebb elv. A redukció útján fölfedezett autonóm tételek a legbizonyosabbak, minden egyéb, azaz heteronóm tétel érvénye ezek hatályától függ. Az elemibb, ősibb mozzanatokra vissza már nem vezethető autonóm tételek igazságát értelmi belátással valljuk. Ezek a logikában az alapelvek, az etikában és az esztétikában az alapértékek, a metafizikában az őstények, az ideológiában az elemi adottságok. Pauler Ákos hangsúlyozza, hogy a visszakövetkeztetések kiindulópontja mindenkor a tapasztalati adottság. A logikai visszakövetkeztetés kiindulópontja a gondolkodás (állítás, tagadás) ténye, az etika is bizonyos konkrét cselekedetek megítéléséből indul ki, az esztétika valós élményekre támaszkodik. A metafizika és az ideológia is tapasztalati adottságokból indul ki. A redukció több, mint a következtetés egy fajtája, valójában a filozófia önálló kutatási módszere. Pauler rámutat, hogy már Bolzano tanította, „csak olyan igazságok vannak, melyek az alap és a következmény viszonyában állanak egymással".[14]

Pauler Ákos a megismerés olyan módjára irányítja figyelmét, amelyet szerinte addig úgyszólván észre sem vettek: ez az autotetikus ítélet nyomán feltámadó ráébredés *(egersis)*. A megismerést akkor tudjuk helyesen értelmezni, ha sikerül az empíriától független ismeretforrást kimutatni. Vannak olyan ismeretgyarapító ítéleteink, amelyek nem tér- és időbeli tartalmakat kapcsolnak össze, mégis ismeretgyarapítók. Honnan vesszük itt a többletet az alany tartalmával szemben? Onnan, hogy felismerjük az alanyfogalom logikai érvényének előfeltételeit (preszuppozícióit). Tehát alkothatunk ismeretgyarapító ítéletet szemlélettől függetlenül is annak a felismerése révén, hogy az alanyfogalom érvényének logikai előfeltétele az, hogy az állítmánnyal kapcsolatban van. Ezek az autotetikus ítéletek, s minden tiszta filozófiai ítélet ilyen természetű. A logika is autotetikus ítéletek eredménye, mert amikor bármely ítélet formális előfeltételeit nyomozzuk reduktív úton, és végül a logikai alapelvekhez jutunk, oly dolgot ismerünk meg, amely azelőtt ismeretlen volt előttünk. De nem tér- és időbeli szemlélet által jutottunk például a logikai alapelvek ismeretére, hiszen a feltételezettség, és általában a logikai függőség olyan viszony, amely tér- és időbeli adatokkal semmiképpen sem fejezhető ki. Autotetikus ítéleteken alapul az etika is, mert azt nyomozza, hogy egyes erkölcsi helyeslésünk vagy helytelenítésünk milyen egyetemes elvek érvényét teszi fel. Az esztétikai princípiumo-

[13] Pauler: *Bevezetés*, i. m. 15. §.

[14] Bolzano, Bernard: *Wissenschaftslehre*. II. Bd. Sulzbach, Seidel, 1837. 352. 203. §.

kat is hasonló úton találjuk meg. A metafizikai megállapítás is autotetikus ítélkezésen alapul. Hasonló módon építi fel az ideológia is a maga tanítását, és olyan teljesen szemléletmentes fogalmakra jut, mint például a viszony vagy a kategória.

Az autotetikus ítélet és a redukció következményt kapcsol össze logikai előzménnyel. A filozófiai kutatás autotetikus ítéletek nyomán fedezi fel megismerésünk, alkotásunk és tapasztalásunk végső előfeltételeit. Az autotetikus ítélkezés, vagyis az *a priori* tartalom keresése voltaképpen öntudatosítási folyamat, amelynek során önmagunkból merítjük az új ismerési tartalmat, és ez a bennünk öntudatlanul lappangó, velünk született ismereteknek az öntudat fényébe való emelésével azonos, ahogy azt Platón és Szent Ágoston is tanította. A ráébredés nem ítélkezés, hanem az autotetikus ítélkezést előkészítő, még csak anyaggyűjtő élmény. A ráébredésben még nem állítunk vagy tagadunk semmit, hanem csak meglepődünk az új mozzanat váratlan megpillantása miatt. Az autotetikus ítélet és a ráébredés viszonya az, hogy a ráébredés pillantja meg azt a preszupponált (velünk született, *a priori*) tartalmat, amelyet azután az autotetikus ítélet megismeréssé formál, Pauler számára ez azonos a platóni anamnészisztanban kifejtett ismeretgyarapítással.

Pauler Ákos filozófiája az 1915–1920-as években célba ért, végső következtetése a teizmus. A reduktív módszer alkalmazása szükségszerűen vezette el ontológiai, logikai, értékelméleti kutatásainak céljához, minden valóság legvégső előfeltevéséhez, az Abszolútumhoz, Istenhez, aki mint *ipsum esse* mindennek végső létalapja, a valóság minden mozzanatának és minden értéknek abszolút, végső meghatározója és föltétele, legbensőbb mivoltában azonos minden ősértékkel.

Az Abszolútum ismeretének eredetét Pauler a relatívumokból és az Abszolútumból is származtatja. Erre az adottságra, azon túl, hogy az Abszolútum és a relatívum viszonya eleve paradox, további magyarázattal szolgál az emberi megismerés időbeni (empíria) és logikai (maradandó lényeg) elsőségének kettőssége. Arisztotelész nyomán Pauler is tanítja, hogy időben előbb az egyest ismerjük meg, és nem az egyetemes mozzanatot (időbeli prioritás), de logikai szempontból alapvetőbb az egyetemes (logikai prioritás). A kérdés úgy is fölmerülhet, vajon az egyes megelőzi-e az egyetemest? Pauler megfogalmazásában: „előbb tudom, hogy Sokrates halandó, semmint azt, hogy minden ember halandó. De a logikai megalapozottság szempontjából alapvetőbb az a tétel, hogy »minden ember halandó«, mint az, hogy »Sokrates halandó«. Mert Sokratesnek azért kell meghalni, mert az ember általános mivoltából következik minden egyes ember halandósága."[15]

[15] Pauler Ákos: *Aristoteles*. Budapest, Pfeifer, 1922. 16.

Ezért Pauler Ákosnak az a meglátása, hogy amikor a relatívumokról beszélünk, bennfoglaltan máris elfogadtuk az Abszolútum létét is (vagyis az istenbizonyítás nem egyéb, mint végiggondolt tapasztalás, „az Abszolútum létét közvetett empirikus bizonyítás révén ismerjük fel"),[16] nincs valós ellentétben azzal az álláspontjával, amely szerint az Abszolútum ismeretének eredete a relatívumok ismeretéből bizonyosan nem származhat, hiszen „semmiféle elvonással nem lehet valamiből azt kivonni, ami nincs benne, tehát a végesből a végtelent, a tökéletlenből a tökéletest. [...] Isten ismerete logikailag megelőzi a világ ismeretét, az Abszolútum ideája alapja és előfeltétele a relatívum ismeretének."[17] Az Abszolútum ismeretének eredete csakis magában az Abszolútumban lehet. Az empíria csak kiváltja, megindítja a megismerést. Isten létének felismerésére ráébredéssel jutunk el. Azt a körülményt, hogy a relatívumból az Abszolútumra következtethetünk, amennyiben azt a relatívum ismerete megengedi, *analogia entisnek*, létanalógiának nevezzük.

Bármely megismerést Isten tesz lehetővé, hiszen mindent a lét horizontjában ragadunk meg, és minden megismerésben az Abszolútum megismerésére törekszünk. Az Istenre irányulás, a létre való abszolút nyitottság az emberben mindig is adva van, akár elfogadja, akár elutasítja azt. Ahogyan Pauler Ákos fogalmaz, „az Abszolútum eszméje nemcsak mint a megismerés lefolyásának lehetővé tevője szerepel, hanem mint a megismerés által keresett, végső ismereti objektum is".[18] Megismerő vágyunk csak akkor juthat nyugvópontra, ha abszolút, végső tartalmakra bukkantunk, olyanokra, mint a logikai alapelvek, a végső értékek, a végső kategóriák vagy az elemi törvények. Ezek szilárd tartalmak, de a feléjük való törekvés mutatja az Abszolútum felé való törekvést minden megismerésünkben. Világos, hogy „sem a tapasztalás (indukció), sem a matematika (dedukció) nem nyújtanak teljes bizonyosságot, hanem csak az Abszolútum egyes aszpektusainak megragadása, amire a redukció vezet bennünket".[19] Az Abszolútumot legbensőbb lényegében nem ismerhetjük meg, azonban mint ismeretlen, szükségképpeni előfeltételt a leghatározottabban felismerhetjük, ami azt jelenti, hogy „létének evidenciáját vagyunk képesek megragadni, de lényegét nem".[20]

Az Isten-eszme szellemünk benső szükséglete, léte ősbizonyosság. „Isten az emberi lelket már úgy teremti, hogy benne a végtelennek és örökkévalónak, az Abszolútumnak valamiféle sejtelme él, és az autotetikus nyomozás, és az abban felmerülő ráébredés ez ismeretet öntudatba emeli".[21] Ha

[16] Pauler Ákos: *Metafizika*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1938. 39.
[17] Pauler: *Metafizika*, i. m. 72.
[18] Pauler: *Metafizika*, i. m. 74.
[19] Pauler: *Metafizika*, i. m. 77.
[20] Pauler: *Metafizika*, i. m. 95.
[21] Pauler: *Metafizika*, i. m. 72.

az Abszolútum közvetlen létmegragadása logikai redukció eredménye, az Abszolútum metafizikai megismeréséről beszélünk, az *analogia entis* értelmében, ha pedig az az Abszolútum utáni vágy és szeretet megnyilvánulása, akkor Isten vallási megragadását jelenti. Pauler Ákos eljutott a felismerésig, hogy a hit még alapvetőbb és hatalmasabb összetevője lelki életünknek, mint a megismerés. Hittel vallotta, érvekkel igazolta, hogy a világ nem Isten, ugyanakkor a világ léte némán is Istenről beszél. Isten számunkra a megtérésben lesz valóban személy, teljessé a kinyilatkoztatás teszi istenismeretünket. Ez történt Pauler Ákossal is, hitének és tudományának Istene személyében, a lelkében és az értelmében egybeforrt.

Irodalom: Pauler Ákos főbb művei: *A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól.* Budapest, Athenaeum, 1898; *Az ethikai megismerés természete.* Budapest, Franklin, 1907; *A logikai alapelvek elméletéhez.* Budapest, MTA, 1911; *Bevezetés a filozófiába.* Budapest, Pantheon, 1920[1]. 1921[2]. Bővített kiadás: Budapest, Danubia, 1933[3]. 1942[4]. 1943[5]; *Aristoteles.* Budapest, Pfeifer, 1922; *Grundlagen der Philosophie.* Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 1925; *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai.* Budapest, Eggenberger, 1925; *Anaxagoras istenbizonyítéka.* (Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből, II.) Budapest, MTA, Budapest, 1926. Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből, II. 10.; *Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit.* Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 1929; Posztumusz művek: *Tanulmányok az ideológia köréből.* Budapest, Magyar Filozófiai Társaság, 1938; *Metafizika.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1938.

Pauler Ákosról (F. Z.): Kornis Gyula: Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája (1922). In: *Magyar filozófusok.* Budapest, Franklin, 1930. 66–143; Prohászka Lajos (szerk.): *Pauler Ákos Emlékkönyv.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1934. = *Athenaeum,* XIX. köt. 1933. 6. füzet, Pauler Ákos Emlékszám; Szkladányi Mária: *Pauler Ákos életművészete.* Budapest, Franklin, 1938; Csurgai Márta: *Pauler Ákos bölcseletének Isten-tana.* Budapest, Buschmann, 1940; Madarászné Zsigmond Anna: *A tiszta logika alapkérdései. Pauler Ákos logikája.* Budapest, Akadémiai, 1965; Somos Róbert: *Pauler Ákos élete és filozófiája.* Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 1999; Ignácz Lilla: Pauler Ákos logikája. In Fehér M. I. – Veres I. (szerk.): *Teológia és filozófia a magyar eszmetörténetben.* Miskolc, Bíbor, 2003. 407–424; Frenyó Zoltán (szerk.): *Pauler Ákos filozófiája.* Budapest, MTA BTK Filozófiai Intézet, 2014; Zimányi Ágnes: *Az Abszolútum jelentősége és ismeretének eredete Pauler Ákos bölcseletében.* Budapest, Magyar Kurír – Új Ember Kiadványok, 2019.

Turgonyi Zoltán

HORVÁTH SÁNDOR

Horváth Sándor O. P. (1884–1956), a XX. század egyik legnagyobb magyar katolikus teológusa és filozófusa, a kevés külföldön is elismert magyar gondolkodó egyike 1884. augusztus 6-án született a Somogy vármegyei Nagyatádon, paraszti családban. Eredetileg az Imre nevet kapta. A gimnázium első hat osztályát Kaposvárott végezte. 1900-ban Zircen belépett a ciszterci rendbe, s a következő évtől ennek bajai gimnáziumában folytatta tanulmányait. 1903-ban átlépett a Domonkos-rendbe, ekkor vette föl a Sándor nevet. Ezután 1904-től 1911-ig az osztrák-magyar rendtartomány grazi novíciusházában és egyben rendi főiskoláján folytatott teológiai és filozófiai tanulmányokat (amelyeket átmenetileg megszakított, amikor tüdőbetegsége miatt Meranba ment gyógykezelésre). 1909-ben pappá szentelték.

1911-től Svájcban a freiburgi egyetemen folytatta tanulmányait, s ezek befejezéseként született meg első fontos műve, a doktori disszertációjaként 1913-ban írott, 1914-ben megjelenő *Metaphysik der Relationen*. Egyetemi tanulmányai végeztével visszatért Grazba, ahol filozófiát kezdett tanítani. 1918 és 1922 között a domonkosok osztrák-magyar rendtartományának provinciálisa volt. 1921-ben tagja lett a Szent István Akadémiának. 1922-től az olaszországi Chieri domonkos tanulmányi házában oktatott. 1928 és 1930 között a római Angelicumon tanított, ekkor írta leghíresebb művét, az 1929-ben megjelenő *Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas von Aquint*, amelynek nagy nemzetközi visszhangja támadt, de az elismerések mellett számos negatív kritikát is kapott. 1930-tól 1938-ig ismét Freiburgban találjuk, ezúttal a dogmatika tanáraként. Ugyanitt a *Divus Thomas* folyóirat szerkesztője volt.

Ezt követően hazatért Magyarországra, ahol 1938-ban a budapesti domonkos hittudományi főiskola igazgatójává nevezték ki, és ugyanitt dogma-

tikát is tanított a háború végéig. 1939-ben a *Jelenkor* folyóirat társszerkesztője lett (Szekfű Gyulával és Molnár Kálmánnal együtt). Közben 1942-ben pályázat útján elnyerte a Pázmány Péter Egyetem fundamentális teológiai tanszék vezetői tisztét. Az 1947/1948-as tanévben a teológiai kar dékánja volt. 1948-ban nyugdíjazták. Eleinte Budán lakott egy özvegyasszonynál, majd a székesfehérvári Papi Otthonba költözött. Itt hunyt el 1956. március 4-én.

Horváth Sándor életműve, amely részben magyar, részben idegen (főképp német és latin) nyelven született, mind teológiai, mind filozófiai szempontból jelentős. Szerzőnket a magyar neotomizmus egyik – vagy éppen *a* – legnagyobb alakjaként szokás számon tartani, és jogosan. Mint minden írásában, a természetjoggal foglalkozókban is Aquinói Szent Tamás az első számú hivatkozási alap, viszonylag ritkán említ más forrásokat. Mindez azonban nem jelent szolgai utánzást. Nagyon is kreatív módon használja fel az Angyali Doktor életművét, olyannyira, hogy egyes kritikusai éppenséggel azt vetik a szemére: Tamásra való hivatkozásai sokszor túlságosan szabadon kezelik a skolasztika fejedelmének műveit, a felhasznált idézetek olykor csak ürügyül szolgálnak saját elgondolásainak kifejtésére.

Még ha így van is, e saját elgondolások is messzemenően megfelelnek a tomizmus szellemének, s ezen keresztül a katolicizmus klasszikus formájának. Épp ezért, noha lexikonunk jellegéből következően Horváth Sándornak elsősorban politikával, társadalommal, erkölccsel kapcsolatos gondolatait kell vizsgálnunk, nem szakíthatjuk ki ezeket filozófiai rendszerének egészéből, ráadásul ez utóbbit sem választhatjuk el mereven a teológiától. A természetes és a természetfeletti forrásból származó tudás és az ezeknek megfelelő kétféle üdvrend szerzőnk szerint csak elvben különíthető el egymástól. Mind Szent Tamás szelleméhez, mind az egyház tanításához hűen úgy gondolja, Isten létezése bölcseleti eszközökkel bizonyítható, s ugyanígy a kinyilatkoztatás megtörténte is beláttatható észérvekkel, akárcsak az a tény, hogy e természetfeletti forrás hiteles őrzője és értelmezője a krisztusi alapítású katolikus egyház. A kinyilatkoztatás tartalma ugyan részben észfeletti (de nem észellenes) igazságokat tartalmaz, amelyeket tisztán természetes erőinkre támaszkodva nem tudnánk felismerni, de *azt* biztosan tudjuk észérvek alapján, hogy ezen igazságok forrása maga Isten, s így az Ő tekintélye alapján nem észszerűtlen dolog a kinyilatkoztatás egészét hittel elfogadni, s az így nyert ismereteket biztosnak tekinteni, és életünk, tevékenységünk minden szférájában alkalmazni, ideértve a politikát is. Ennek logikus következménye, hogy katolikus (vagy általában véve keresztény) országban az állam vezetőinek is számolniuk kell a kinyilatkoztatásból nyert ismeretekkel, de még az ezekről önhibájukon kívül nem tudó népek is kötelesek legalább Isten létét figyelembe venni, hiszen ez természetes észszel is megragadható. Horváth Sándor le is vonja e következtetéseket, ahogy a későbbiekben látni fogjuk.

Szerzőnk – a katolikus tanítással összhangban – úgy látja, a teremtés elsődleges célja Isten dicsőségének megnyilvánítása. Ennek kapcsán, Szent Tamásra is támaszkodva, hangsúlyozza, hogy azért van sok és sokféle teremtmény, mert egyetlen véges létező önmagában nem tudná Isten tökéletességét hűen tükrözni, míg a sok teremtmény mindegyike megnyilvánít valamit e tökéletességből. Így mintegy metafizikai megalapozást ad a változatosság, a sokféleség értékének. Ez különös jelentőséggel bír Horváth Sándor államelméletében, főként a különböző nemzeti, etnikai csoportok létezésének pozitív értékelésében.

E sokféle teremtmény azzal nyilvánítja meg Isten dicsőségét, hogy mindegyikük törekszik a maga tökéletességének elérésére. Ezt és működésüknek a világmindenség rendjébe való illeszkedését az örök törvény *(lex aeterna)* szabályozza. Maga e rend nem más, mint „az Univerzum közjava" *(bonum commune Universi).*[1] Az örök törvény képezi minden más törvény mércéjét, így a természeti törvényét *(lex naturalis)* is, amely „az örök törvény lemintázása a teremtményben, mintegy egyes eszméinek, rendelkezéseinek lenyomata".[2] E „lemintázás" nem ugyanúgy valósul meg az eszes élőlényekben, mint az alattuk álló teremtményekben. Ez utóbbiakat „az örök törvény benső erőkkel látja el, és úgy intézi működésüket, hogy az szabályszerűen folyjék".[3] Ezzel szemben az eszes lényekben kétféleképpen történik a lemintázódás: „ismeret és belső hatóerő szerint".[4] Ez utóbbin ösztönök, hajlamok értendők, amelyeket azonban az ész az általa felismert normák alapján szabályoz. (E normák felismerése jelenti az „ismeret szerinti lemintázódást".) A hajlamok közül kitüntetett jelentőséggel bírnak azok, amelyeket Szent Tamás a *Summa Theologiae* egy sokat idézett helyén (I–II. 94. 2.) sorol fel: a lét- és fajfenntartásra, a társadalomban való életre és Isten megismerésére irányuló hajlam. Horváth szerint ezek közül az első „az anyagi javak felhasználásához és feldolgozásához utalja az embert. Az egészen általános, tehát nem a tisztán fizikai munka révén történik ez."[5] A harmadik hajlam „az ember kultúrvágyait hangsúlyozza. Az ember természet adta joga, hogy kifejtse értelmi és akarati működését minden irányban. Fölfelé Isten megismerésére, lefelé pedig a természet adatainak, törvényeinek felkutatására irányul ez."[6] A „kultúrvágyak" kifejezés természetesen nem magától Tamástól való, de épp ezért fejezi ki hűen, milyen fontosnak tartja – ahogy majd látni fogjuk – Horváth az ember által végzett kultúraépítő, világátalakító tevékenységet, míg a *Summa Theologiae* szóban forgó szöveghelye csak a megismerő tevékenységet (ezen belül is Isten megismerését) hangsúlyozza.

---

[1] Horváth Sándor: *Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas von Aquin.* Graz, Moser, 1929. 205–206.
[2] Horváth Sándor: „A természetjog". *Vigilia,* 1949/4. 224.
[3] I. m. 223–224.
[4] Horváth Sándor: „Az örök törvény". *Vigilia,* 1948/9. 520.
[5] Horváth: *A természetjog,* i. m. 233.
[6] I. m. 233–234.

A fentebb említett „ismeret szerinti lemintázódás" nyomán ésszel felismert normák képezik a természetjogot, pontosabban „a tiszta természetjog elsőrangú parancsait".[7] Ezek közé tartozik Isten és a felebarát szeretete, továbbá a tízparancsolat.

Tiszta természetjogon Horváth azon normák összességét érti, amelyek a katolikus teológiában fontos szerepet játszó „tiszta természet" *(natura pura)* állapotához illenek, tehát ahhoz az állapothoz, amelyben az ember filozófiai értelemben vett természetéhez semmiféle természetfeletti és természeten kívüli adomány (azaz sem a kegyelmi állapot, sem a halhatatlanság, sem a rendetlen kívánságtól való mentesség stb.) nem járul. A teológusok többsége úgy gondolja, hogy ez az állapot szigorú értelemben véve ugyan sohasem létezett, de tartalmilag mégis azonos a bűnbeesést követő állapotunkkal, hiszen épp az említett adományok mint a természethez eredetileg ingyenesen hozzátett ráadások hiányoznak belőle, természetünk meggyengülése tehát ezen adományok mint segítségek nélkülözését jelenti, de nem kerültünk rosszabb állapotba, mint amilyenben akkor lennénk, ha az ősállapotban nem kaptunk volna adományokat. Horváth viszont azon kisebbséghez tartozik, amely szerint a „tiszta természetnél" *lejjebb* süllyedtünk, míg a tiszta természetnek megfelelő (tehát adományok nélküli, de ugyanakkor sérülésmentes) állapot soha nem létezett. Szerzőnk egyenesen a „természetalatti" jelzővel illeti jelenlegi állapotunkat.[8] E látszólag pusztán teológiai (és ma ritkán emlegetett) problémának is van jelentősége Horváth természetjogi nézeteinek szempontjából, ahogy azt hamarosan látni fogjuk.

A tiszta természetjog nem minden erkölcsi kérdést szabályoz. Nyitva hagyja például mind a magán-, mind a köztulajdon lehetőségét, s az emberiség tényleges állapotától függ, hogy melyik lesz érvényes: a bűnbeesés előtt a köztulajdon volt a norma, míg mostani „természetalatti" állapotunk tökéletlenségének a magántulajdon felel meg. Az emberiség konkrét, valóságos állapotának megfelelő, a tiszta természetjog által el nem döntött kérdéseket is szabályozó normarendszert nevezi Horváth „levezetett" vagy „másodrangú" természetjognak, s ennek része például a magántulajdon előírása. Fontos azonban megjegyezni, hogy e „másodrangú" természetjog státusa bizonytalan Horváthnál, olykor nem tekinti szigorú értelemben vett természetjognak, hanem a népek jogához *(jus gentium)*, vagy éppen a tételes joghoz *(jus positivum)* sorolja.

A természetjog Horváth szerint jelentheti az örök törvény „lemintázásaként" bennünk lévő természetes erkölcsi törvény egészét is, ő maga azonban többnyire szűkebb értelemben használja e kifejezést: csak „a személyközi viszonylatok általános rendező normáját"[9] érti rajta, tehát a külső csele-

[7] I. m. 229.

[8] Horváth Sándor: *A természetjog rendező szerepe.* Budapest, Jelenkor, 1941. 31.

[9] Horváth: *A természetjog rendező szerepe*, i. m. 8.

kedeteink szabályozóját, eltekintve attól, hogy milyen motívumoktól hajtva cselekszünk. E szűkebb természetjog így az igazságosságot hivatott érvényre juttatni. Ennek három klasszikus alfaja közül Horváth különös figyelmet szentel a törvényes igazságosságnak *(justitia legalis)*, amely a *közjóra* irányul. Az imént már láttuk, hogy a közjó a legáltalánosabb értelemben a világegyetem rendjét jelenti (méghozzá e kifejezés régi, „fixista" értelmében: Horváth szerint az égitestek mozgása a teremtés óta ugyanolyan, s az élőlényfajok is azonosak az eredetiekkel).[10] Az emberiség közjavát ezen belüli alrendszer működésének céljaként lehet felfogni: e cél nem más, mint az emberi „faj fennmaradása és tökéletesülése".[11] Ez persze szigorúan véve csak az immanens közjó, a *bonum commune humanum*, míg a transzcendens közjó *(bonum commune divinum)* „maga Isten mint annak a természetfeletti boldogságnak a tárgya és princípiuma, amelyre minden ember meghívatott".[12] Mi azonban a továbbiakban az immanens közjóval foglalkozunk. Az emberi faj fennmaradása és tökéletesülése mint cél szervesen illeszkedik a teremtés kapcsán említett sokféleség-növekedéshez, a világ változatosságának, a lét gazdagságának fokozásához. Az ember ezt a kultúra építésén keresztül hivatott megvalósítani, amely Horváth szerint „a természet adottságainak emberi elgondolások szerinti alakítása",[13] amelynek részét képezi a vallás, a tudomány, a művészet, a mesterség, az erkölcs, a jog, s amelyben így magának az embernek az alakítása is benne van.

A tökéletesedés, amely értelmi erényeink kiművelését is jelenti, nemcsak az emberiség egészének, hanem külön-külön minden egyes embernek is kötelessége. Az értelmi erények közül kitüntetett jelentőséggel bír a mesterség vagy művészet *(ars)*, amely az embert arra készteti, hogy az anyagi világra „a legkülönbözőbb formákban rányomja értelmének alkotó és alakító pecsétjét".[14] A mesterség „azonos a munkával, az anyagnak az értelem révén történő felhasználásával és megtermékenyítésével".[15] A munka természetesen nemcsak a manuális fizikai tevékenységet jelentheti, hanem a kultúra egészét létrehozó és formáló valamennyi emberi aktivitást, Szent Tamás nyomán beleértve ebbe még a kontemplációt is.

Az ember egy másik értelemben is hozzájárul az univerzumban létező sokféleség növeléséhez: az emberiség különböző – sajátos vonásokkal bíró – társadalmi csoportokra oszlik, és a nemzetek is e csoportok közé tartoznak, sőt ezek legfontosabb típusát képezik. E csoportok összességének teljes gazdagsága megközelíti az ember ideáját, az eszményi emberi lényt mint olyat. Így a sokféleség és a különbözőség, a létezők sajátos osztályainak fennállá-

[10] Horváth Sándor: *Krisztus királysága*. Budapest, Credo, 1926. 114.
[11] Horváth Sándor: *Társadalmi alakulások és a természetjog*. Budapest, Jelenkor, 1942. 16.
[12] Horváth: *Eigentumsrecht*, i. m. 199.
[13] Horváth: *Társadalmi alakulások*, i. m. 37.
[14] Horváth Sándor: *Hitvédelmi tanulmányok*. Budapest, Jelenkor, 1943. 220.
[15] Uo.

sa mind általában véve az univerzumban, mind a társadalomban alapvető fontosságú. Ennek jegyében fenn kell tartani a különböző nemzetek együttes létezését is, noha alárendelve a közjónak. Ezzel összefüggésben a nemzetet és a hazát (amely a nemzet térbeli megfelelője) Horváth – összhangban a tomista hagyománnyal – spontán módon létrejövő képződménynek tekinti, amely még tökéletesítésre szorul. A természetes rendben – megint csak a szokásos tomista nézettel összhangban – az állam jelenti a „tökéletes társaságot" *(societas perfecta)*. Ez már tudatos emberi alkotás. Skolasztikus értelemben vett „anyagi oka" a nép (amely tehát nem tévesztendő össze a nemzettel), „formai oka" pedig az államhatalom. Az állam feladata az egyéneket és a különböző csoportokat (köztük a nemzeteket) „temperálni" és „informálni",[16] azaz egyrészt alkalmassá tenni az integrációra, másrészt ez utóbbit el is végezni, úgy azonban, hogy az egyesített elemek a maguk sajátos vonásaiból mindazt megőrizhessék, ami nem fenyegeti a közjót. A mondottakból egyszerre következik a nemzeti, etnikai, nyelvi, kulturális sokféleség *értékes* volta és az állam képviselte közjónak való *alárendeltsége*. Semmiféle értelemben nem lehet tehát abszolutizálni a nemzetet: nincs az egyetlen igaz hitet felülíró „nemzeti vallás", sem a természetjognál magasabb rendű „nemzeti erkölcs", és az állam egységét sem szabad nemzeti, etnikai, nyelvi szempontokra való hivatkozással megbontani (ahogyan az például Magyarországgal történt az első világháború után). Ez ellenkezik a természetjoggal. (Ugyanakkor Horváth azt is elismeri, hogy ha egy eredetileg a természetjogot sértő módon születő új állam egy idő után képes biztosítani a közjót, a belső békét, nyugalmat, akkor ez hosszabb távon legitimálhatja a kialakuló helyzetet, már csak azért is, mert a valóságos történelemben alig van olyan állam, amelynek létrejötte minden tekintetben a természetjogi normák tiszteletben tartásával történt.)

Szerzőnk az államnál magasabb szintű, tehát világméretű egységet is lehetségesnek, sőt szükségesnek tart. Egyrészt természetesen ilyen az egyház, amelynek vallási értelemben természetfeletti síkon az egész emberiséget össze kellene fognia, másrészt a vallástól függetlenül is elképzelhető nemzetek feletti politikai közösség létrejötte, amelyről azonban Horváth keveset ír. Nem véletlenül használtuk itt a „nemzetek feletti" kifejezést a „nemzetközi" helyett. Ez utóbbit Horváth mindig a nemzet értékét tagadó irányzatok, mozgalmak jelölésére használja. Ezek közé tartozik a liberalizmus és a szocializmus, amelyek az individualizmus, illetve az osztályalapú szemlélet következtében az állam által képviselt közjónak is ellenségei. Ugyanígy elítélendő azonban a nemzetet vagy az államot bálványozó, és ezzel az emberiség egységét megbontó nácizmus, illetve fasizmus is.

Az államnak, ahogyan már utaltunk rá, kötelessége számolni Isten létezésével, sőt a jelen üdvrendben a kinyilatkoztatással is. Maga a természet-

[16] Horváth Sándor: *Állameszme és a népek önrendelkezési joga*. Budapest, Stephaneum, 1918. 21.

jog írja elő: ha valaki tudomást szerez arról, hogy létezik az isteni eredetű és egyedül igaz vallás, akkor csatlakozzék ehhez. Mindez elvben nemcsak az egyéneket, hanem az államokat is kötelezi. A vallási pluralizmus állami elismerése nem valamiféle természetjogi megalapozású vallásszabadságon alapul, csupán gyakorlati engedmény az emberi gyarlóságnak a közjó érdekében.

Horváth – a hivatalos egyházi állásponttal megint csak összhangban – úgy látja, végső soron minden kormányzati forma összeegyeztethető a természetjoggal; ez még az őáltala nem különösebben kedvelt demokráciára is vonatkozik, feltéve, hogy mind a választópolgárok, mind a politikusok helyes nevelésben részesülnek, s így döntéseik során tiszteletben tartják a természetjogot. A politikában a katolikusok részére megengedhető a más világnézetűekkel való együttműködés, hiszen a nem katolikusok is lehetnek a közjó őszinte hívei.

Ami a különböző gazdasági rendszereket illeti, szerzőnk már kevésbé semleges. A kapitalizmust lényegileg rossznak, a kereszténységgel és a természetjoggal is összeegyeztethetetlennek tartja, hiszen e rendszer, azon túlmenően, hogy tömegek nyomorához vezet, a pénzt és a nyereséget az ember szolgálatában álló eszközből öncéllá teszi. A kapitalizmus bírálatával összefüggésben fejti ki Horváth a tulajdonnal kapcsolatos álláspontját már említett 1929-es kötetében, noha e témákat rövidebben más írásaiban is tárgyalja. A tulajdonjogot az ember istenképiségével hozza összefüggésbe. Istennek a teremtmények feletti tulajdonjoga azon alapul, hogy Ő hozza létre ezeket a semmiből. Az ember erre nem képes, de analóg értelemben szintén „teremt", amennyiben munkát végez, tehát, szemben az állattal, nem csupán elfogyaszt valami készen találtat, hanem átalakítja a világ egy darabját, mintegy rányomva arra a saját képmását, s így – noha nem a semmiből – létrehoz valami újat. Ezért neki is van tulajdonjoga, bár ez korlátozottabb, mint Istené. (Például abban a tekintetben, hogy nem tehet meg bármit a tulajdonával, kötik a végső soron isteni eredetű erkölcsi normák.) Az eddig mondottak csak általánosságban, a korábban említett „tiszta természetjog" szintjén adnak az embernek tulajdonjogot, ennek konkrét formáját nem határozzák meg. Ám jelenlegi, bűnbeesés utáni állapotunkhoz, meggyengülő természetünkhöz a „másodrangú természetjog" előírta magántulajdon illik. Ennek igazolására Horváth az ókor óta szokásos érveket használja: az ember önző lévén jobban törődik azzal, ami a saját egyéni tulajdona, a közös javakat hajlamosak vagyunk elhanyagolni, továbbá az ilyenek kezelése során elkerülhetetlenek a viták, konfliktusok. A magántulajdon azonban voltaképpen csak szükséges rossznak tekinthető, és nem szünteti meg a világ javainak vonatkozásában az emberiség közös használati jogát. Ezért mindaz, ami *„az egyes ember szükségleteit felülmúlja,* [...] *természetjogilag közös,*

azaz a szűkölködők támogatására fordítandó".[17] Mi értendő e szükségleteken? Nemcsak a puszta fizikai létfenntartás biztosításáról van szó Horváth szerint, hanem az ember „kultúrképességeivel" összefüggő igények kielégítéséről is, másképpen szólva az erényes élethez szükséges javak birtoklásáról. (Az erényes élet kapcsán Horváth nemcsak az erkölcsi, hanem az értelmi és a teológiai erényekre is gondol.) Továbbá mindezek az egyén társadalmi helyzetével, rangjával összefüggésben is változnak, tehát nincs szó vagyoni egyenlőségről. Az minősül fölöslegnek, ami a fenti igényeink társadalmi állásunknak megfelelő szintű kielégítése után fennmarad. Ezt viszont kötelező átadnunk a rászorulóknak, és ha valaki vonakodik így cselekedni, a társadalom elvben akár jogi eszközökkel is kényszerítheti, ahogyan azt Cajetanusra, Szent Tamás nagy kommentátorára hivatkozva állítja Horváth. (E kényszert szerzőnk szerint nem a korabeli – a gazdagok érdekeit szolgáló – államnak kell gyakorolnia; ehelyett azt javasolja, hogy valamiféle „rendi parlament" *[Ständeparlament]* intézkedjék a felesleg sorsáról;[18] ezt egyes értelmezők a hivatásrendiségre való utalásnak tartják.) Ezen a ponton azonban szerzőnk már eltér a korabeli hivatalos egyházi állásponttól (ami részben magyarázza is a művét érő negatív kritikákat), hiszen például a *Rerum novarum* szerint a feleslegből a szűkölködőnek adni csak a keresztényi szeretetből adódó követelmény, de nem formális jogi kötelesség (kivéve a végszükség esetét, amikor valakit az éhhaláltól kell megmenteni). (A két álláspont különbözőségét feltehetőleg részben éppen a „tiszta természet" értelmezése körüli, már említett viták magyarázzák: ha a magántulajdont csak a „másodrangú természetjog" írja elő, amelyet Horváth ráadásul olykor csak tételes jognak tekint, akkor ennél magasabb szintű előírás a javak közös használata, hiszen ez a „tiszta természetjog" parancsa, s nyilvánvalóan ennek kell érvényesülnie a kettő konfliktusa esetén. Ha ezzel szemben a „tiszta természet" tartalmilag nem különbözik a bűnbeesés utáni állapottól, tehát ugyanolyan gyenge a természetünk mindkét esetben, s e gyengeség oka egyszerűen a természetfeletti és természeten kívüli adományok hiánya, akkor erre való tekintettel maga a „tiszta természetjog" írja elő a magántulajdont is, nem csupán a közös használatot, tehát a két szabály azonos szinten van, s nem egyértelmű, hogy melyiket kell előnyben részesíteni.) Szerzőnk mindezek kifejtése során is szinte kizárólag Szent Tamás műveire hivatkozik, annak ellenére, hogy egyik fő gondolata, a tulajdon munka általi megalapozásának elve valójában John Locke-tól származik, majd a *Rerum novarum* nyomán vált bevett nézetté a katolicizmusban.

Fontosabb művei: *Metaphysik der Relationen.* Graz, 1914; *A fizikai és pszichikai világ egymásra hatása.* Budapest, 1914; *Állameszme és a népek önrendelkezési joga.* Budapest, 1918; *A haza és a hazaszeretet bölcseleti alapjai.* Buda-

[17] Horváth Sándor: *Katolikus közélet.* Budapest, Credo, 1928. 50.
[18] Horváth: *Eigentumsrecht,* i. m. 148–149.

pest, 1922; *Aquinói Szent Tamás világnézete.* Budapest, 1924; *Ismereteink egyneműsége és a hittételek.* Budapest, 1925; *Krisztus királysága.* Budapest, 1926; *A Szentlélek hárfája. Prohászka mint mystikus.* Budapest, 1927; *Katolikus közélet.* Budapest, 1928; *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin.* Graz, 1929; *De virtute religionis.* Roma, 1929; *De voluntate humana.* Roma, 1930; *La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino.* Torino, 1932; *De moralitate.* Roma, 1930; *Der thomistische Gottesbegriff.* Freiburg i. d. Schweiz, 1941; *A természetjog rendező szerepe.* Budapest, 1941; *Társadalmi alakulások és a természetjog.* Budapest, 1942; *A házasság és jövőnk.* Budapest, 1943; *Hitvédelmi tanulmányok.* Budapest, 1943; *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie.* Freiburg i. d. Schweiz, 1943; *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál.* Budapest, 1944; *A bűnszenny lélektani meghatározása.* Budapest, 1944; *Mulier amicta sole. Szűz Mária Krisztus fényében.* Budapest, 1948; *Synthesis Theologiae Fundamentalis.* Budapest, 1947; *Tractatus Philosophici Aristotelico-Thomistici.* Budapest, 1949.

Róla: Biederlack, Joseph, SJ: „Zu P. Horvath's Buch: Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas". *Theologische-praktische Quartalschrift,* 83. 1930. 524–535; Mihelics Vid: „A tulajdonjog és Aquinói Szent Tamás". *Magyar Szemle,* 10. köt. 1. sz. [37. sz.] 1930. 45–52; Nell-Breuning, Oswald von, SJ: „Eigentum vor Gott". *Das Neue Reich,* 1930/1. 18; Rohner, Anton, O. P.: „Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 8. 1930. 60–81; Harmignie, Pierre: „Alexander Horvath, Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin". *Revue néoscolastique de philosophie,* 33. 1931. Deuxième série, 30. 252; Mihelics Vid: *Katolikus tanítás a tulajdonjogról.* Budapest, Új Ember, 1946; *Vigilia,* 1984/8. Horváth Sándor emlékszám. Szennay András, Mezey László, Dabóci Mária, Nemeskürty István és Fila Béla írásai; Dabóci Mária – Fila Béla – Fila Lajos (szerk.): *Horváth Sándor O. P. emlékkönyv.* Budapest, 1985; Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz.* Budapest, 1993. 125–128; Kuminetz Géza: *A jogrend megalapozása Horváth Sándor O. P. műveiben.* Budapest, 2000; Berger, David: Alexander M. Horvath: Thomist und Dominikaner. In Bautz, T. (szerk.): *Biographisches-bibliographisches Kirchenlexikon, XIX.* Hamm, 2001. 713–716; Szalay Miklós: „Szent Tamás az ugaron. Horváth Sándor arcképéhez". *Beszélő,* 2003/7–8. 116–124; Frenyó Zoltán: Magyar katolikus gondolkodók. In: *Filozófiai kultúra.* Budapest, Tinta, 2008. 119–147; Turgonyi Zoltán: Kereszténység, nemzet, tulajdon. Horváth Sándor természetjogi munkásságáról. In Mester Béla (szerk.): *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben.* Budapest, MTA–Gondolat, 2016. 303–340.

Veres Ildikó

BRANDENSTEIN BÉLA

Brandenstein Béla (Budapest, 1901. március 17. – Saarbrücken, 1989. augusztus 24.) kora gyermekkorát Bécsben töltötte 1906-tól 1911-ig, ott végezte az elemi iskola három osztályát, de Budapesten is tett magánvizsgát. 1911-től 1919-ig a budapesti Trefort utcai főgimnázium tanulója volt, itt érettségizett. A budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem bölcseleti karának hallgatója volt, ahol 1923-ban doktori szigorlatot tett (logika, metafizika). 1924–1925-ben két félévet töltött Berlinben a Collegium Hungaricum ösztöndíjasaként, itt Eduard Spranger és Romano Guardini előadásait hallgatta. 1925-től a Magyar Tudományos Akadémia főtitkári irodájának vezetője volt. Elnöke volt a Szent István Akadémia Bölcselet- és Hittudományi Osztályának, tagja az Aquinói Szent Tamás Társaságnak, a Magyar–Német Társaságnak, a Magyar Paedagogiai Társaságnak, elnöke a Magyar Psychologiai Társaságnak, elnökségi tagja a Prohászka Ottokár Munkaközösségnek és igazgatótanácsi tag a Királyi Magyar Egyetemi Nyomdánál. Az egyetemen vezette a Lélektani Intézetet. Az *Athenaeumnak* 1927-től volt munkatársa, s az 1927/1928-as tanév téli szemeszterében kezdte meg előadásait a Pázmány Péter Tudományegyetemen. 1929-ben nevezték ki a bölcsészkar III. (gyakorlati) filozófia tanszékére a filozófia nyilvános rendkívüli, majd Pauler Ákos halála után, 1934. július 18-án nyilvános rendes tanárává. 1938. május 14-én egyhangúlag választották a Magyar Filozófiai Társaság elnökévé, s e megbízás alapján az 1944. január–júliusi számig irányította Kornis Gyula közreműködésével az *Athenaeum* szerkesztését. 1944 márciusában Budapestet családjával együtt elhagyta, Veresegyház közelében laktak, ahonnan bejárt Budapestre egyetemi előadásaira. Az egyetem birtokában lévő balatonszemesi üdülőbe, majd onnan ősszel Balatonfüredre, és végül az ország nyugati

szélére, Körmendre költöztek. 1945. március 30-án lovasszekéren menekült öt gyermekével és feleségével Feldkirchbe. Azon a címen, hogy engedély nélkül külföldre távozott, itthon egyetemi tanári állása elvesztésére ítélték. 1948 őszén meghívást kapott az akkor alapított saarbrückeni egyetem egyik bölcseleti tanszékére, és negyvenegy szemeszteren keresztül mint ny. r. tanár adott elő.[1] 1969-ben az egyetemi törvénynek megfelelően emeritált, vendégelőadásokat tartott, télen túlnyomóan Münchenben, nyáron a svájci Tessinben élt.[2] Arra nézve, hogy mennyire aktív, természetesen nem legális kapcsolatot tartott a hazai üldözött filozófusokkal, fontos adalék, hogy Hamvas Béla *Karnevál, Scientia Sacra, Patmosz* című opuszainak egy-egy gépirata Brandensteinnél volt, amint a múlt század 70-es éveiben Kemény Katalinnal, Dúl Antallal, Fáj Attilával folytatott levelezéséből kiderül.

Brandenstein filozófiai rendszere magalkotásakor sajátos *teodíceai-ontológiai konstrukciót hozott létre*, célja *univerzalitásigénnyel* fellépő szisztéma felállítása, amely a fennálló dolgok és a valóságban létezők teljességére építve bontja ki az egyes létrangokat és valóságszférákat. Munkáiban sajátos és új szóalkotásokat alkalmaz, vagy egyes fogalmakat több értelemben használ, s ez felveti a többértelműség és a következetlenségek problémáját az egyes jelentéskörök tisztázásakor. Ilyen például a *semmi* fogalmának többrétegű jelentése[3] vagy az alakulatprobléma sajátos „kinyílása" a művészetfilozófiában. Nyelvi konstrukcióival kapcsolatban mondhatjuk azt is, hogy Brandenstein-szótárat kellene összeállítanunk, úgy, ahogyan Kundera is tette saját regényeihez fordítói számára. Úgy tűnik, Brandenstein második világháború előtti magyar nyelvű írásai egy részének nyelvezetét „kell fordítanunk" a XXI. század eleji magyarra ahhoz, hogy rekonstruálni tudjuk mondandóját. Befolyásolja ezt az, hogy a német nyelvi háttér – mind a filozófiai, mind a köznapi – jelentősen áthatotta a diskurzustechnikájának kialakítását. Ha további formális, metodológiai kérdéskört boncolgatunk, világossá válik az is, hogy ragaszkodott az ontometafizikai struktúrához. Ez, valamint a reduktív eljárási módszer előfeltételezte azon nyelvi-fogalmi háló konstruálását, amellyel logikailag-fogalmilag-nyelvileg bizonyítani lehetett az ontológiai és metafizikai, ebből következően a filozófiai részdiszciplínák (tartalomtan-formatan-alakulattan, teoretika-pragmatika-poétika, etika) összefüggéseinek koherenciáját. Nem lényegtelen szempont, hogy az Abszolútum rejtjeleinek az emberi kommunikációban, a nyelvi há-

---

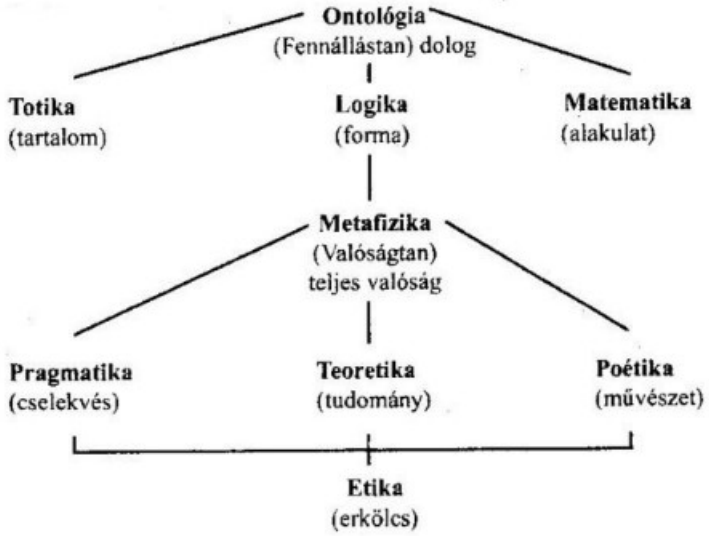
[1] Saarbrückeni korszakának négy évtizedében Brandenstein Béla 51 művet publikált. Lásd Dukai András: Brandenstein Béla – bibliográfia. In Veres Ildikó (szerk.): *Brandenstein Béla Emlékkönyv.* Miskolc, Miskolci Egyetem BTK, 2002. 140–141. *(A szerk.)*

[2] Brandenstein Béla önéletrajza. Kézirat, közreadta Veres Ildikó: *Mikrokozmosz a makrokozmoszban: Brandenstein Béla filozófiájának szegmensei 1944-ig. = Mikrokosmos im Makrokosmos – Segmente der Philosophie Béla Brandensteins bis 1944.* (Mitteleuropa-Studien, XXV.) Wien, Integratio, 2014.

[3] Erről részletesebben Veres Ildikó: „Brandenstein Béla filozófiai antropológiája". *Magyar Filozófiai Szemle,* 51. 2006/1–2. 17–38.

lóban való kifejezésére törekvése is hozzájárult ahhoz, hogy szigorúan zárt sémában és bonyolult fogalmi hálóban igyekezzen beláttatni a mindenségben rejlő abszolút rendet.

Koncepciójában elsődleges az úgynevezett *triadikus* elv, a három-egy logikai alap következetes alkalmazása, illetve végigvitele; a másik fontos elv az *okságelv*, amelynek addigi értelmezéseit átgondolva alakította ki saját álláspontját.[4] De mindennek alapja az *Abszolútum*, az isteni „ősszellem" meghatározása, amelyből minden ered, s amelyhez minden visszaárad. Elsősorban Arisztotelész és Hegel struktúráját tekinti alapnak. Az első hazai filozófiai rendszer – Böhm Károlyé – nyilván ismert volt számára, de sokkal inkább jelen van a Pauler-hatás. Mindemellett Husserl és Bolzano fenomenológiáját tartotta kiemelten fontosnak a filozófiai rendszer megteremtéséhez. Brandenstein rendszerét az alábbi séma mutatja:



A „bölcseleti alapvetés" megjelentetése az első kiadásoktól az utolsóig, 1970-ig hosszú évtizedeket vett igénybe. Az első és a harmadik kötet Németországban, 1926–1927-ben jelent meg, 1930-ban a második kötet is elkészült; magyarul Budapesten a Tudományos Akadémiánál, az Egyetemi Nyomda gondozásában 1935-ben és 1944-ben adták ki.[5] E kötetekről Brandenstein így ír: „Az első kötet talán legfontosabb eredménye, amely tisztára természetes ésszel, fenomenológiai-tárgyelméleti, tulajdonképpen tehát tapasztala-

[4] Nézetei az okságelvről a korban heves vitát váltottak ki. Lásd ehhez Szabó Ferenc SJ: Brandenstein filozófiájának szívében. A transzcendens okság problémája. In Veres Ildikó (szerk.): *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. Miskolc, Miskolci Egyetem BTK, 2002. 53–63.

[5] A kibővített, hatkötetes német nyelvű munka: *Grundlegung der Philosophie*. 1. és 3. köt. Halle, Niemeyer, 1926–1927; és 1–6. köt. München, Pustet, 1965–1970.

ti úton tárható fel, a lét trinitárius ősalkata. Az eredmény ezért nemcsak filozófiai és teológiai szempontból, hanem a szaktudományok számára is mond valamit. A második fontos eredménynek a sajátos tartalom eddigi hiányzó módszeres és rendszeres filozófiai vizsgálatát tartom: hiszen épp a tartalomtani vizsgálatok vetnek a lét első őshatározmányának lehetőség szerint megkísérelt felderítésével az okság és a létrangok kérdésére is fényt. A harmadik problémakör a sajátos forma mivoltának és bölcseleti kategóriáinak, őshatározmányának alighanem minden eddigi megvoltnál sokkal behatóbb tisztázását tartalmazza. A háromegy logika alap *(Gründe)* nemcsak a logikai alapelvek ősi kérdését igyekszik, ha lehet, végleg tisztázni, hanem megint rendkívül erős fényt vet a trinitárius létalkatra, ami semmiképp sem három, de nem is egy, hanem épp trinitárius. A létalkat ősi szövedékének ilyen beható felderítése, mint amelyet az *Ontologie* háromegy őshatározmányában és viszonyszövedékében, valamint a tartalomtan és formatan (és a második kötetbeli alakulattan) „alapjainak" szövedékében sikerült – úgy hiszem – kimutatnom, másutt nem található."[6] Ilyeténképpen a 3×3-as szerkezet meghatározó koordinátái a tartalom, a forma és az alakulat. Rendszere ebből a hármasságból indul, és ezek vonatkozásában építkezik.

A sajátos triadikus konstrukció úgy érvényesül, úgy áll össze rendszerré, hogy a reduktív-regresszív módszerrel az *a priori* elveket kikövetkeztetve, a „teljes tudat" és a tudatkettősség létét és funkcióját értelmezve Abszolútum-központú, zárt, csak az Abszolútum felé nyitott konstrukciót hoz létre. Így tehát, mint minden rendszerfilozófiának, ennek is van központi elve, amelyre fókuszál, s amely univerzalitás igénnyel lép fel. Amellett érvel, hogy a filozófia alapfeladata, hogy megkeressük az „őshatározmányokat", a „dolog" attribútumait (tartalom, forma, alakulat), amelyek nélkül a „valami nem áll" fenn és a dolog nem létezik. A „valami" fennállásának elsődlegességét preferálva „őstényként", *a prioriként* kezeli a „dolgot" mint „olyat", mint a fennállót vagy a létezőt. A valóságot eredendően létrangok, lét- és valóságszintek egymásra épülésének tekinti, amelyekben a működő metafizikai lételvek csak regresszíve következtethetők ki az emberi megismerés folyamatában.

Miután a fenti konstrukcióban adottnak véli a *makrokozmoszt* mint a *mikrokozmosz*, az ember világban való létének térben és időben rendezett anyagi és szellemi „világhátterét", az *ember tevékenységét* teszi vizsgálat tárgyává a *cselekvés-, a tudomány- és a művészetelméletben*, melyeket mindenkor átszőtt az állandó vagy az adott korban és mikrokörnyezetben működő etikai érték- és normarendszer.

Brandenstein munkásságának igen fontos részét jelenti 1937-ben megjelenő nagyszabású – mintegy 1700 oldalas – filozófiai antropológiája, *Az ember a mindenségben* című műve, amelyben kora szaktudományi színvonalán

[6] Harnóczi Erzsébet: „Brandenstein Béla bölcseleti munkája". *Katolikus Szemle*, (Róma) 1968. 2. sz. 184.

állít össze alapos, részletes filozófiai antropológiát. A világrendben, a makrokozmoszban az ember, a mikrokozmosz mint a természet része új világot teremt, mondhatnánk, azt saját képére formálja, mind belsőleg, mind külsőleg, amely a kultúrában nyeri el sajátos tér- és időbeliségét. De sem a kultúra, sem a természet nem tudja behatárolni ténylegesen és egyértelműen azt a „csodát", azt a rejtélyt, amelyet az ember mint mikrokozmosz jelent. Úgy véli, hogy az *ember és Isten* kapcsolatának értelmezése megoldhatja a rejtélyt. Brandenstein az emberből mint közösségi lényből kiindulva a magány, a hiány, a semmi és az okságelv dimenziójában gondolja át a titok nyitját. Az ember mindennapi létében, közösségi viszonyainak megélése közepette döbben rá szükségképpen világban való létének hiányosságára és végtelen magányosságára. Ekkor keresi azt az erőt, amely segít megszüntetni a hiányt, s a teljes tudat működésével tudja érvényesíteni saját többdimenziós erejét. Azonban a konkrét emberi szituációkban sok fizikai akadály csökkenti mindezt, s rádöbben evilágbeli esendőségére és függő helyzetére. E helyzetben talál rá az Abszolútumra, Istenre, amely találkozásban a legbensőségesebb közösségi élményt éli meg. Ez a végtelen függőség „önállósága mellett is teljesen megköti: és ez a kötöttség, bár sokszor nehéznek és fájdalmasnak tűnik, lényegében mégis édes, végtelenül megnyugtató, ez ad az embernek szilárd, biztos támaszkodási pontot a semmiben."[7] Brandenstein amellett érvel, hogy többnyire a magány szituációjában érzi az ember a kötődését és kötöttségnélküliségét, s ez utóbbi egyben azt is jelenti, hogy már nincsenek határozott kapcsolódásai. Végső esendőségében, bármily tudatos, szabad szellemi lény, vágyik valami abszolút biztosra, arra, hogy a magány végképp feloldódjon a magánynélküliségbe; olyan közvetlen élményre, amely az Abszolútummal való élmény, az Istenélmény. „Maga az Istenélmény, az Istentől való betöltöttség nem természetes állapota a léleknek, mert csakis Istentől eredhet, aki pedig a lélek s az egész világ természete fölött van. Isten közvetlen átélése, »bírása«, »látása« tehát a lélek természetes vágya, de a tényleges élmény a lélek természetfölötti állapota."[8]

A *teljes tudat* értelmezése az egyik kulcsprobléma antropológiájában, amely újszerű összefüggéseket tár fel. Az én „teljes tudata" és a tudattalan összefüggéseit elemezve első megközelítésben előfeltételezi, hogy nem véletlenek játéka a tudattalan, és nem azonos a tudatalattival, hiszen folytonos értelmesség, elvszerűség, következetesség nyilvánul meg benne, és nem a begyakorolt tevékenységek ismétlése. Vagyis működnie kell a szellemiségnek, a gondolkodásnak, az emlékezetnek, a képzeletnek azokban a tevékenységekben is, amelyek nem tudatosan, nem akaratlagosan irányítottak. A „teljes tudat" fennáll a közvetlenül adott tapasztalati tudat előtt, azon

[7] Brandenstein Béla: *Az ember a mindenségben, I–III.* III. köt. Budapest, MTA, 1936–1937. 386.
[8] I. m. 388.

kívül, egész élményanyagunkra vonatkozik, emlékezetünkre épül. A rejtett tudás aktualizáló erővel bír, olyan jelenségeknél például, mint a ráismerés, a hasonlóságtudat, a szómegértés vagy az a helyzet, amikor olyan dolgot is fel tudunk idézni, amelyet előzőleg nem tudatosan észleltünk. Ugyanakkor az egyik legfontosabb életdimenzió, a tudattalan időtudat is a teljes tudat felvétele mellett érthető meg igazán. Ezzel megmagyarázható az idővel kapcsolatosan több, racionálisan nem értelmezhető jelenség. Az úgynevezett okkult jelenségek köre, a telepátia, a *clairvoyance* vagy a hipnózis, a szuggesztió is feloldhatók a teljes tudat ilyen jellegű értelmezési körében. A tudatkettősség, amelyet bölcselőnk szerint a teljes és a közvetlenül átélt tudatunk alkot, metafizikájának is egyik központi kérdése lett: hogyan létezik és hogyan viszonyul egymáshoz a teljes és az emberi tudat? Már maga a kérdésfeltevés is újabb kérdéseket indukál. Így azt például, hogy mi az emberi tudat Brandenstein értelmezésében? Miért kell különállónak feltételezni? A magyarázat közel sem egyértelmű. Ugyanis feltételezi, hogy a testhez kötött, ezáltal korlátozott „pszichofizikai" emberi tudat, amely minden fiziológiai-testi tevékenységünket irányítja, a teljes tudat által megalapozott. Annyiban, amennyiben a teljes tudatot a testiségtől függetlenül működő élményhalmaznak tekintjük, a valamikor átélt élmények nem vesznek el, hanem beleszövődve az énbe mindig jelen lesznek későbbi életünkben, s mint ilyenek újra átélhetőkké válnak. Vagyis a teljes tudatnak ebben a világában működik „a lélekdinamizmus bonyolultan egybeszőtt alkata. Itt teljes mértékben érvényesül az akarat, az értelem és az érzelem aktivitása."[9]

Az emberi tudatot, amelyben itt és most létezünk – mondja Brandenstein –, az individuum teljes tudatú része, énje létesíti. Ténylegesen a teljes tudat úgy is és akkor is működik, ha nincs róla tudomásunk. Ezt több jelenséggel igazolja. Az egyik igen eredeti példája a következő. Amikor beszélünk, s a mondat elejét mondjuk, még nem ismerjük a mondat végét. „Beszédünk elemeit, a szavakat régen ismerjük, megszoktuk; belőlük felépülő beszédünk azonban mindennap új, mindig más és más mondatokból áll, a szavak más kapcsolódását mutatja. [...] A szavak jönnek sorban, rendben, *»eszünkbe jutnak«*, mindig azok és akkor, amelyekre, és amikor reájuk szükségünk van."[10]

Ami Brandenstein Béla filozófiatörténeti munkásságát illeti, figyelmet érdemelnek az *Athenaeum* vitaülései, amelyek összefoglalóiban megfogalmazza az egyes filozófusok és filozófiai irányzatok jelentőségét, és helyüket az euró-

[9] I. m. II. 308.

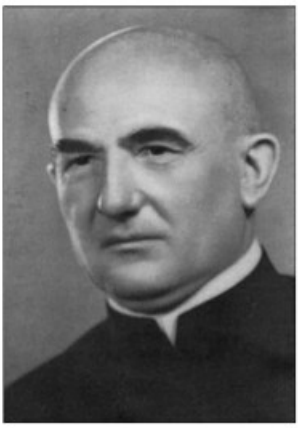
[10] Brandenstein Béla: „A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja". *Athenaeum*, 1930. 29.

pai bölcseletben.[11] Platónról, Kierkegaard-ról, Nietzschéről írott jelentős monográfiái maguk is érzékeltetik bölcseleti munkásságának sokszínűségét.[12]

Irodalom (F. Z): Veres Ildikó (szerk.): *Brandenstein Béla Emlékkönyv.* Miskolc, Miskolci Egyetem BTK, 2002. (Szerzők: Fehér M. István, Somos Róbert, Veres Ildikó, Szabó Ferenc SJ, Mezei Balázs, Máté Zsuzsanna, Bán Olivér, Novek Csilla, Mariska Zoltán, Laczkó Sándor); Veres Ildikó: Az ember a mindenségben. Brandenstein Béla filozófiai rendszere. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében.* Miskolc, Felsőmagyarországi, 1999. 421–431; Veres Ildikó: „Metafizika, etika, Isten Brandenstein Béla bölcseletében". *Korunk,* 2000. december. 47–56; Veres Ildikó: Az Abszolútum Brandenstein Béla metafizikájában. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben.* Miskolc, Bíbor, 2003. 425–433; Veres Ildikó: „Brandenstein Béla bölcseleti antropológiája". *Magyar Filozófiai Szemle,* 2006/1–2. 17–38; Veres Ildikó: *Mikrokozmosz a Makrokozmoszban. Brandenstein Béla filozófiájának szegmensei 1944-ig. Mikrokosmos im Makrokosmos. Segmente der Philosophie Béla Brandensteins bis 1944.* Wien, Integratio, 2014. 242; Veres Ildikó: *Hiány – Filozófia – Kritika. Válogatott tanulmányok a magyar filozófia történetéből.* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 2011. 158–163; 183–257; 261–276; Veres Ildikó: *Hiány és létteljesség. Fejezetek a magyar filozófia történetéből.* Budapest, L'Harmattan, 2017. 88–132.

[11] Lásd „Arisztotelizmus. Vitazáró a Magyar Filozófiai Társaság 1940. december 3-i ülésén". *Athenaeum,* 1941. 170/184–186; Aristoteles. Aristotelismus. In *Katholikus Lexikon, 1931.* 1. köt. 110–112; Bolzano. In *Katholikus Lexikon, 1931.* 1. köt. 228; Brentano. In *Katholikus Lexikon, 1931.* 1. köt. 254–255; „A cartesianizmus. Vitazáró a Magyar Filozófiai Társaság 1941. február 4-i ülésén". *Athenaeum,* 1941. 266/280–284; „A hegelianizmus. Vitazáró a Magyar Filozófiai Társaság 1941. április 4-i ülésén". *Athenaeum,* 1941. 396/420–423; „Heidegger exisztenciális filozófiája. Vitazáró a Magyar Filozófiai Társaság 1939. május 9-i ülésén". *Athenaeum,* 1939. 293/309–310; „Husserl fenomenológiájának kritikai méltatása. Vitazáró a Magyar Filozófiai Társaság 1938. december 13-i ülésén". *Athenaeum,* 1939. 82/92–94; „A kantianizmus. Vitazáró a Magyar Filozófiai Társaság 1941. március 4-i ülésén". *Athenaeum,* 1941. 284/314–318; „Platonizmus. Vitazáró a Magyar Filozófiai Társaság 1940. november 5-i ülésén". *Athenaeum,* 1941. 64/87–90; „A skolasztika. Vitazáró a Magyar Filozófiai Társaság 1941. január 7-i ülésén". *Athenaeum,* 1941. 187/212–215.

[12] *Platon.* Budapest, Szent István Társulat, 1941; *Platon.* Saarbrücken, 1951; *Kierkegaard.* Budapest, Franklin Társulat, 1934; *Nietzsche.* Budapest, Szent István Társulat, 1942.



Kuminetz Géza

SCHÜTZ ANTAL

A Torontál vármegyei Kistószegen született 1880. október 26-án, Budapesten halt meg 1953. április 23-án. A szegedi piaristáknál érettségizett, majd belépett a piarista rendbe 1899-ben. Ünnepélyes fogadalmat 1903-ban tett, pappá 1904-ben szentelték. Budapesten végezte teológiai tanulmányait; gyorsírásból is tanári oklevelet szerzett. Előbb a szegedi piarista gimnáziumban latint, magyart, hittant és gyorsírást tanított, majd 1906-tól a budapesti gimnázium hittantanára s a rendi főiskolán a fundamentális teológia, a dogmatika és a biblikum tanára volt. 1914–1915 között Würzburgban egy pszichológiai laboratóriumban dolgozott, és 1916-ban doktorált. 1916–1946 között a Magyar Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem hittudományi karának egyetemi tanára volt. Két alkalommal a hittudományi kar dékáni (1923/1924 és 1932/1933), egy ízben pedig az egyetem rektori (1940/1941) tisztségét viselte. 1908-tól az Aquinói Szent Tamás Társaság titkára (egyébként alapító tagja is egyúttal), 1930–1947 között az elnöke volt. 1915-től tagja volt a Szent István Akadémiának, 1925-től levelező, majd 1938-tól rendes tagja az MTA-nak. 1930-ban elnyerte a Corvin-koszorút, illetve 1941-ben a Corvin-lánc tulajdonosa is lett. E rövid életrajzi adatok alapján megállapítható, hogy Schütz Antal mind magasabb szinten művelte tudományát, s ennek nyomán mind magasabb tudományos testületek is tagjukká avatták, magas méltóságokat tölthetett be, és a legrangosabb nemzeti kitüntetéseknek is birtokosa lehetett.

Művei. *Főbb elméletek az értelmi ismeretek eredetéről.* Budapest, 1903; *Katolikus hitvédelem.* Budapest, 1907; *Kezdet és vég a világfolyamatban.* Budapest, 1907; *Energetika és bölcselet.* Budapest, 1908; *Az Isten-érvek a középiskolai hittantanításunkban.* Budapest, 1909; *A nemi élet etikája* (F. W. Foerster művének

fordítása). Budapest, 1909; *Krisztus jelenléte az Oltáriszentségben.* Budapest, 1910; *Az anyag mivoltáról.* Budapest, 1911; *Katolikus egyháztörténelem.* Budapest, 1911; *Katolikus erkölcstan.* Budapest, 1911; *Imádságos könyv a tanulóifjúság számára* (Sík Sándorral); *Az istenbizonyítás logikája.* Budapest, 1913; *Zur Psychologie der bevorzugten Assoziationen und des Denkens.* Würzburg, 1916; *Summarium theologiae dogmaticae.* Budapest, 1922. 1937; *Dogmatika, I–II.* Budapest, 1923. 1937[2]; *A bölcselet elemei.* Budapest, 1927. 1940[2]; *Characterológia és arisztotelészi metafizika.* Budapest, 1927; *Prohászka Ottokár emlékezete.* Budapest, 1928; *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái, 1–25.* Budapest, 1928–1929; *Prohászka pályája. Élet- és jellemrajz.* Budapest, 1929; *Az Ige szolgálatában. Összegyűjtött dolgozatok.* Budapest, 1928; *Emlékkönyv Szent Imre herceg 900. éves jubileumára* (Balanyi Györggyel). Budapest, 1930; *Élet kenyere. Az Oltáriszentség imádása* (Írta Prohászka Ottokár. Összeállította Schütz Antal.). Budapest, 1930; *Zubriczky Aladár emlékezete.* Budapest, 1931; *Eszmék és eszmények. Összegyűjtött dolgozatok, előadások, beszédek.* Budapest, 1928–1932; *Szentek élete az év minden napjára, 1–4.* (Szerk.) Budapest, 1932–1933; *Krisztus.* 10 előadás. Budapest, 1932; *A házasság.* Budapest, 1940; *Élet és jellem* (F. W. Foerster művének fordítása). Budapest, 1913; *Isten a történelemben.* Budapest, 1944; *Az örökkévalóság.* Budapest, 1937; *Őrség. Korkérdések és tájékozódások.* Budapest, 1936; *Prohászka mint akadémikus.* Budapest, 1936; *A nemzetnevelő Pázmány.* Budapest, 1938; *Eucharisztia. Az oltáriszentség a hit és az ész világánál.* Budapest, 1938; *Korunk szentjei.* Budapest, 1938; *Magyar életerő.* Budapest, 1939; *Titkok tudománya. Korszerű hittudományi dolgozatok.* Budapest, 1940; *Logikák és logika.* Budapest, 1941; *Életem. Emlékezések.* Budapest, 1942; *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben.* Budapest, 1943; *Pedagógia.* Budapest, 2010. Kéziratok: *Az evangéliumharmónia* (1946); *Istenhez Istenben. Felnőttek imádságoskönyve* (1950).[1] A rövid bibliográfiai szemle világossá teszi, hogy igen sokoldalú és igen alapos szerzővel állunk szemben. Publikációi elméleti és gyakorlati témákat egyaránt fejtegetnek. Mindezzel sejteti, hogy a tudomány akkor teljesíti kötelességét, ha az életet is mind közvetlenebbül szolgálhatja.

Meglátása szerint a szaktudományok, a bölcselet és a teológia egymást feltételező és egymástól termékenyítő adatokat, eszméket nyerhetnek. Munkásságának egyik fő célja volt ennek igazolása, s a teológiának mint a tudományok királynőjének bemutatása. Azon dolgozott, hogy a katolikus teológia ismét elfoglalhassa ezt az őt megillető helyet a tudományok univerzumában. Vagyis minden megismerés végső soron Isten ismeretét és a Vele való kapcsolat lehetőségét és módjait kutatja.

Módszere az úgynevezett holotézis volt, vagyis az egész és a rész, a központ és a periféria közti állandó közlekedés, a *circulus hermeneuticus* művelése. Rokon ez a felfogása a Szent Tamás-i *reditio completával* és a Pauler Ákos-i

[1] Műveinek részletes katalógusát lásd Előd I.: Schütz Antal pályája és irodalmi működésének bibliográfiája. In uő (szerk.): *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós.* Budapest, 1982. 107–129.

redukcióelmélettel. Ugyancsak alapállása volt, hogy az igazság magvai bárhonnan jöhetnek, ám felismeréséhez figyelmes szemre, nagy valóságérzékre van szükség.

Felfogása szerint a teremtés rendje, a történelem menete és a természetfeletti élet, de még a tudományos élet is úgynevezett poláris ellentétekben bontakozik ki, melyeknek egyikét sem szabad megsemmisíteni, mivel óhatatlanul egymás komplementereiként szerepelnek. Ilyen ellentétek például: a férfi és a nő, az idősebb és a fiatalabb nemzedék, a parancsolók és az engedelmeskedők, közösség és egyén, tömeg és elit. A dogmák esetében is megfigyelhető és érvényesül ez a törvényszerűség mint a szabad poláris egyensúly törvénye: minden üdvös cselekedethez megelőző kegyelemre van szükség – Isten mindenkinek megadja az üdvösséghez szükséges kegyelmet. Minden ember az áteredő bűn részese személyes hozzájárulása nélkül – Jézus Krisztus minden embert megváltott objektív értelemben személyes hozzájárulása nélkül. Isten egy és mégis Háromság; Krisztus Isten és ugyanakkor ember is; az üdvös cselekedet egészen Isten kegyelmén és ugyanakkor egészen az ember szabad akaratú döntésén múlik. *Theologia mentis* (tomizmus) és *theologia cordis* (augusztinizmus), elmélet és gyakorlat, prédikált dogma és a dogmával átitatott kérügma. Az a sajátosságuk e poláris ellentétpároknak, hogy mindegyikükben benne van az egész, de sajátos hangsúlyozással; úgy, hogy csak a kettőnek a kölcsönössége és erőjátéka biztosítja az egész gazdagságát és egyben egységét, és ha élő, akkor az egészségét és termékenységét. Minden egészséges életfolyamat voltaképpen poláris ellentéteken mint gyújtópontokon szerkesztett ellipszis. Amíg a két ellentétel a maga gyújtópontkörzetében marad, addig az életáramlás normális; amikor kitör ebből a körzetből, kezdődik a probléma; és amikor ez áttörte, és elnyeléssel fenyegeti az ellenpólust, megjelenik a válság.

Megítélése szerint az emberi ismereteknek sajátos piramisa, vagyis hierarchikus rendezettsége van. A piramis földszintjét, és ezért minden magasabb ismeret alapját a józan ész alkotja; nélküle, vagyis helyes ítélőerő és valóságérzet nélkül szinte semmi igazi ismeretre nem juthatunk. Az első emeleten a nagy cselekvők és látók, vagyis a szentek és a hősök ismerete található. Ezek az emberek a józan ész mellé valami elemi erejű valóságérzetet és látást, és nyomában tetterőt kaptak. A második emeleten a szaktudományos ismeretek találhatók. Majd a bölcselet és a hittudomány szintjei következnek. Ennél magasabbra csak a misztikusok ismerete hatol, és végül Isten színről színre látásának ismerete zárja a sort. Mindegyik emelet ajándékát talentumaink arányában vehetjük birtokba, nézve le és fölfelé egyaránt; s a valóban magasabb ismeret mindig magába foglalja és meghaladja valamiképp az alsóbb fokúakét is, mégpedig megszűntetve, megőrizve és fölemelve, s alapvetően nincs olyan, hogy valamelyik fokozatot büntetlenül átugorhatnánk. Ugyanakkor még az Isten boldogító színe látásából is részt kapunk itt a Földön, hiszen aki Krisztust látja, az látja az Atyát is; hiszen

a földi élet számunkra nem más, mint a megkezdett örök élet. Ez a legtöbb, mit a földön elnyerhetünk, feltéve, ha megmásszuk életünkben újra és újra az ismeretnek ezt a piramisát, s bejárjuk belső labirintusát.

Régit és újat egyaránt értékelt a neotomista jelmondat szellemében: *vetera novis augere et perficere.*[2] Mindent próbált az igazság mérlegére tenni, s ebben a finom igazságérzetben, problémaérzékenységben katolikus hite segítette. Az újat a régivel, a régit az újjal egybevetette, s ahol a régi helyesebben tükrözte az igazságot, megtartotta, ahol pedig az új mondott többet, igazabbat a valóságról, úgy annak adott helyt.

Bölcselete egyrészt megfelel a keresztény bölcselet három – egyébként általa felállított – kritériumának: 1. Ismeretelméleti feltétel: az észnek megvan a maga jogos autonómiája a tudományban, ugyanakkor el kell kerülnie az agnoszticizmus és a gnoszticizmus szélsőségeit. 2. Metafizikai feltétel: az *analogia entis,* vagyis a létanalógia segítségével a bölcselőnek el kell jutnia az abszolút lényhez (Istenhez, aki szellemi, személyes és világfeletti lény). A keresztény bölcselő számára így Isten nem az ész posztulátuma, hanem valós lény, mindenek alfája és ómegája. Ugyancsak ésszel belátott igazság az emberi lélek halhatatlansága, a szabad akarat és a belőle fakadó erkölcsi kötelezettség. 3. Személyes feltétel: a filozófusnak tudnia kell, hogy ősei nem vele kezdődnek. Vagyis nagy hagyomány áramában van (mások is gondolkodnak), s egyik feladata épp az, hogy meglássa, őrizze, s ha tudja, bővítse a *philosophia perennist,* illetve lássa be azt is, hogy az igazság megismerésének nem egyedüli forrása az emberi ész. Vagyis a hit adataiban ne az irracionalitást, hanem az emberi értelmet és olykor annak meghaladását lássa. A hit igazságai tehát nincsenek szöges ellentétben az ész igazságaival, hanem mintegy egymás komplementerei (ez is poláris ellentétpárként viselkedik). Hit és tudás tehát nem törölhetik egymást, nem szívhatják magukba teljességgel a másikat. Bölcselete másrészt skolasztikus filozófia, azon belül is a neotomista irányzathoz tartozik, bár ezen belül inkább a saját belátásaiban bízva haladt rendszere építésében. E szintézis alkotásában tanítványa, Előd István szerint egyfajta nemes eklekticizmus vezette, hiszen mindenkitől az igazságot akarta ellesni.

A katolikus hitet mint világszemléletet (teológiát) szerinte alapvetően három dolog jellemzi; s ezek: a természetfölöttiség, a tekintélyjelleg és a hagyományosság. Ezek azok a kategóriák, melyek hitünk foglalatát, reményünk szilárdságát és szeretetünk fő kötődéseit jelzik. Mert ha egy eszmét vallunk, az óhatatlanul tekintély lesz a számunkra, s ha megtaláljuk a múltban felbukkanását, azt a hagyomány kincseiként értékeljük.

A természetfeletti jelleg jelenti mindazt, amit a magát kinyilatkoztató Isten ad és mond nekünk, az eszes teremtménynek, olyat, ami saját embersé-

[2] „Vetera novis augere et perficere." XIII. Leó pápa: *Aeterni Patris,* 24. Acta Sanctae Sedis, 12. 1879. 111. Vö.: Mt 13,52. *(A szerk.)*

günkből nem telik: tudást, mely több, mint tudomány és bölcselet, tehát titok, úgymint Szentháromság, Istenember, eredeti bűn és megváltás, egyház és szakramentum. Erőt, mely több, mint erőlködés és tulajdon akarás, tehát kegyelem; olyan történelemszemléletet ad, mely szerint ez a világ – minden látszat ellenére – Isten országa és Istennek az emberek között való lakása. Sajátos látásmód, mintegy Isten szeme a katolikus világnézet, hiszen Isten Krisztusban nekünk adta látását, melyben ezért minden nézőpont kellő időben és módon szerephez jut. Krisztus szeme a legtárgyilagosabb és a szemlélt tárgy, személy sajátosságait a lehető legmesszebbmenően figyelembe vevő szem. A katolikus ember és egyház tehát nem tart magától idegennek semmiféle nézőpontot és semmiféle néznivalót. E látás nem enged a szélsőségeknek, se fideizmusnak, se szupernaturalizmusnak, mely nem látja a földet az égtől, illetve a naturalizmusnak is útját állja, amely akár racionalista vagy materialista köntösbe bújik is, de egyaránt nem akarja látni a földtől az eget.

A tekintélyjelleg azt kívánja tudatosítani bennünk, hogy a hitünk igazság, mely akkor ajándékoz meg valódi szabadsággal minket, ha feltétlenül hozzákötjük magunkat. Krisztus egyházára bízta örökségét, mely annak hűséges sáfáraként dogmákat és kánonokat alkot; a tekintély így őrzi meg a teljes örökséget, megmutatva a mindenkori jelenben való aktualizálásának módjait, lehetőségeit. Így őrzi az egyházi tekintély Krisztus szemét, s próbálja e szemekkel nézni és láttatni a mindenkori történelmi jelent. Ennek ellentéte a szubjektivista világnézés, mely mindent csak a maga szemével akar nézni. Innen ered minden önfejűség, hiúság, önkény, szeszély, pártoskodás, elfogultság, káros szenvedély és állhatatlanság. Ez a tárgyilagosságra törekvés és az események mélyére nézni tudás jellemzi a katolicitást, mely mindent alaposan megvizsgál, ami útjába kerül, s amiben önmagát felismeri, azt magáénak tudja. Ezért a katolikus tudós minden felfogású szellemi, lelki partnerének gondolatait, írását alaposan tanulmányozza, keresve, és előbb-utóbb meg is találva benne az igazságnak és az esetleges tévedésnek magvait, csíráit.

A katolikus vallás és teológia hagyományszerűsége végül ezt jelenti: míg a természetfelettiség megnyitja horizontunkat a magasság és a mélység irányában, a tekintélyjelleg a szélesség biztos alapját teríti alánk, a hagyományosság pedig a hosszúság vonalába állítja tekintetünket: előre és hátra, a múltba és a jövőbe. A hagyományban mintegy föltámad a múlt, és beleszól a jelenbe. A hagyomány is egykor eleven jelen volt, s megtestesítői a maguk korának nagy látói voltak. Nem kell tehát mindent újrakezdenünk. A katolikus hagyományosság tehát élő és elevenítő folyamatosság; igaz, csak azoknak, akik valóban utánajárnak az eseményeknek, s ezért meglátják e hagyomány forrását, a mindent látó és alakító örök bölcsességet. Ez az élő hagyomány abban segít minket, hogy mindent a maga helyén lássunk, és mindent a maga értékének megfelelően kezeljünk.

Összefoglalva, míg a természetfelettiség (mely nem dogmatizmus!) a transzcendens és immanens, a tekintélyszerűség (mely nem tekintélyelvűség!) a szubjektív és objektív, addig a hagyományszerűség (mely nem konzervativizmus!) az örökkévaló és az időbeli mozzanatokat egészíti ki, s biztosítja a világ kellően plasztikus látását, kijelölve a megfelelő cselekvés módját, irányát is. Ez a látás nem adatik automatikusan, sőt, aki megkapta a hit látását, annak is minden erejét meg kell feszítenie, hogy élessé, kellően áttekintővé legyen a látása.

A teológusi tevékenység eszményét így körvonalazta: mi kell tehát ahhoz, hogy valaki igazán nagy teológus lehessen? Nem elég ehhez a tehetség, nem elég a szakmai felkészültség sem, hanem kell az egyházi és kulturális élet virulenciája, termékeny kölcsönhatása, a teológiában a hit központi igazságainak a tanulmányozása, az azok közti arányosság megtalálása, vagyis a dolgok helyes becslése, kiegyensúlyozott látása, tárgyalása is. Ez apologetikai, apológiai, polémikus, pozitív, spekulatív dogmatikai és gyakorlati feladat egyaránt. Ennek a feladatnak szerinte akkor felel meg a teológia, ha tudományosan igazolja magát a hitényt, vagyis a katolikus embernek azt a magatartását, mellyel meghajol a tanító egyház tekintélye előtt. Ennek az apologetikai hídverésnek két pillérje a bölcselet és a történelem. A hittény tartalmát alkotják az egyes hitigazságok. Ezekkel szemben a hittudománynak két fronton van kettős feladata: kifelé meg kell védenie a kinyilatkoztatástagadó pogánysággal szemben – apológia –, és befelé a kinyilatkoztatáshamisító eretnekségekkel szemben – ez a polémikus vagy kontroverz teológia. A hívek számára igazolnia kell a hitigazságokat mint kinyilatkoztatott tanítást, éspedig a kinyilatkoztatás forrásaiból és a közvetlen hitszabályból, az egyház mindenkori élő tanításából. Ez lenne a pozitív dogmatikai feladat, melyben a biblikus tudomány és az élő hagyománykutató egyháztörténet területei nyílnak meg. Azután át kell világítania a hitigazságok tartalmát a hittől és az emberi tudományoktól megvilágosított elme segítségével, kimutatva azoknak az emberi cselekvésre és más tudományokra való kihatását és összefüggését. Ez lenne a spekulatív dogmatikai feladat, amely a hittudományok virágkoraiban a teológia szíve volt. Végül az igazi nagy teológusok át tudják vezetni a hitigazságok hatóerejét a hitélet egész területére, vagyis az erkölcsi, a jogi, a liturgikus, az aszkétikus, a pedagógiai életre egyaránt. Talán ez lenne a Szent Bonaventura által jelzett nagy művészet, a *reductio artium ad theologiam.*[3]

Ha egy pillantást vetünk a történelemre, a teológia virágkoraiban más és más szemponton volt a hangsúly. A patrisztikában a vezér szerepét az apológia és a polémia, a skolasztikában a spekulatív teológia, a trienti zsinat után a polémia és a pozitív dogmatika játszotta, ám a láthatatlan vezér min-

[3] Bonaventura, S.: *Opera Omnia. V. De reductione artium ad theologiam.* Firenze, Quaracchi, 1891. 319–325. Magyarul: *Studia Caroliensia,* 2006/2. 141–155. Ford. Békési Sándor. *(A szerk.)*

dig a spekulatív teológia maradt és marad. Ma talán oda tehetnénk a hangsúlyt, hogy megmutassuk a spekulatív belátások gyakorlati hasznát, azaz hogy miként mutatkozik meg a hit az erkölcsi cselekvésben, a liturgiában, az aszkétikában, a pedagógiában, a kánonjogban vagy épp a közéletben. Szerzőnk jelzi azt is, hogy még várat magára nemcsak az új Szent Tamásnak, hanem mai mestereinek, az új Arisztotelésznek és Nagy Szent Albertnek a felbukkanása is. Úgy gondoljuk, hogy még ma sem tűntek fel ezek az új spekulatív dogmatikát mint nagy szintézist megalkotó filozófusok, teológusok, bármilyen nagy horderejűek is a Schütz halála óta megalkotott keresztény bölcseleti vagy teológiai rendszerek.

Hatása. 1. Egyénisége révén: mindenekelőtt egyéniségével, személyiségével hatott, amelyet átjárt tudománya, hisz szívósan interiorizálta a felismert igazságokat; az igazság értékével volt telve, vagyis bensőséges volt a lelke. Vagy ahogy rendtársa, Balanyi György jellemezte: „heroikus fokon egyesítette magában a magyar piaristaság minden nagy értékét: a becsületes őszinteséget, a nyílt egyenességet, a természetes egyszerűséget, az igénytelenséget, a közvetlenséget és a feltűnés nélküli munkálkodást." Borián Tibor későbbi rendtárs megfogalmazásában „egy személyben volt igazi tanár (alkatánál fogva), elmélyült gondolkodó, tudós és az ifjúság, a felnőtt értelmiség számára lelki vezető, valamint melegszívű, készséges rendtárs". Belon Gellért szavaival: benne „a humánum és a hivatás csodálatos plasztikussággal olvadt eggyé".

2. Tudományos művei révén: egyik legfontosabb munkája a *Bölcselet elemei,* melyben tömören és jól rendszerezetten, egyben újszerűen hozza a *philosophia perennist.* Bölcseleti felkészültségét azzal is elismerték, hogy Pauler halála után őt szerették volna tanszéki utódául, ám ő akkor már a dogmatika professzora volt, s nem volt szándékában a váltás. Másik nagy műve a *Dogmatikája,* melyhez hasonló volumenű munka magyarul azóta sem született. Igen pozitív kritikát kapott. Latin nyelvű megfelelőjét, a *Summariumot* a legnagyobb külföldi szaktekintélyek, például a német Martin Grabmann nemzetközi mércével mérve is a legkiválóbb alkotások közé sorolta. Harmadik jelentős szakmai teljesítménye Prohászka Ottokár műveinek összegyűjtése és sajtó alá rendezése, mely a továbbiakban az ő látásmódját is jelentősen bővítette. Negyedik jelentős írása, helyesebben sorozata az *Isten Országa.* Ezekkel az előadásokkal mintegy Prohászka nyomába lépett. Ezek a kötetek az egyetem minden karának hallgatói számára készített tudományos népszerűsítő előadások voltak, s az erre a célra kijelölt nagy aula mindig zsúfolásig telve volt érdeklődő hallgatókkal. E témák (kötetek) az alábbiak: *Krisztus,*[4] *A házasság, Isten a történelemben, Az örökkévalóság* és *Eucharisztia.* Ezek a témák a keresztény élet meghatározó témái. Ezek

[4] Megjegyezzük, hogy ez a munkája is a maga nemében csúcsteljesítmény. Ha elolvassuk a hasonló műfajú és indíttatású munkákat, például Karl Adam *Jesus Christus unser Bruder,* Romano Guardini

közül a *Krisztus* és az *Isten a történelemben* megjelent spanyolul, németül, illetve *Az örökkévalóság* német nyelven.[5] Különösen az *Isten a történelemben* című műve kapott igen pozitív visszhangot. Ezt a történetbölcseleti-teológiai munkáját is a legkiválóbbak közé sorolta a nemzetközi szakma. Ám paradox módon a világháború vagy egyéb ok eltüntette az érdeklődés elől, bár az 50-es évek elején Karl Rahner még idézte ezt a munkáját. Sokak szerint azért nem lett világhírű teológus Schütz, mert magyarul írt, s szinte kizárólag Magyarországon dolgozott.

3. Nevelőként tulajdonképpen szintén az egyéniségével, az egyéniségében és szavaiban testet öltő igazsággal nevelt. Nagyon tapintatos volt mind a diákjaival, mind a kollégáival szemben. Az övével ellentétes nézet érveit is tárgyilagosan ismerteti, s mindig tisztelte vitapartnereit. Középiskolai hittankönyvei szinte egy csapásra kiszorították a többi hittankönyvet, és a hitoktatásban szinte egyeduralkodóvá lettek mintegy harminc éven keresztül. Másik jelentős alkotása az imádságos könyve mint jellemnevelő kistükör, amely ugyancsak népszerű volt (14 kiadást ért meg). Paulerhez és Kornishoz hasonlóan őt is vonzották a pedagógia elméleti témái, s ennek eredménye a (2010-ben kiadott) *Pedagógia* című munkája, melyben a keresztény pedagógia eszméit és eszményét tárja fel. Nagy hatású nevelő volt, még ha nem is lett, lehetett belőle nemzetnevelő, vagyis olyan személyiség, mint volt Szent István király, Pázmány Péter, Zrínyi Miklós, Széchenyi István vagy Prohászka Ottokár. Halász Pius ciszterci szerzetes szerint nemcsak beszélt Istenről, hanem el is vezette hallgatóit hozzá. Ha alakját megidézzük, alkotásait olvassuk, ma is hatni fog ránk személyisége, gondolatainak termékeny és termékenyítő gazdagsága.

Filozófusként, teológusként és pedagógusként egyaránt, de mindenekelőtt hívő katolikus keresztény emberként próbált legjobb tudása és lelkiismerete szerint megfelelni a tudománya és önmaga elé állított magas eszményeknek. Sok szempontból előfutára volt a II. vatikáni zsinat tanításának. Cavallier József 1961-ben mondta írásairól, hogy olvasva a külföldi teológiai folyóiratokat, nem győz csodálkozni azon, hogy új felfedezéseknek tüntetnek fel olyan meglátásokat és megfogalmazásokat is, amelyeket ő Schütztől már az 1920-as, 30-as években hallott baráti beszélgetéseik alkalmával.

Korának egyik legsokoldalúbb és rendszerező neotomista indíttatású elméje volt. Kérdés persze, hogy milyen értelemben nevezhető ő tomistának. Nyitott és problémákra érzékeny gondolkodó volt, aki minden nagy gondolkodótól, akit megismert, sokat tanult; s akit *sensus catholicusa* sohasem

---

Der Herr vagy épp Joseph Ratzinger (XVI. Benedek) *A názáreti Jézus* című művét, ma is kimagaslik közülük invenciózusságával, ihletettségével, szakmai igényességével.

[5] Észrevételezzük, hogy az *Eucharisztia* című munkáját is kiadták németül, ám valamilyen félreértés miatt az Indexre tétel gyanújába keverték, így kivonták a forgalomból. Ez az alaptalan gyanúsítás egyúttal jelzi, hogy Schütz kísérletező és bátor gondolkodó is volt, ami a félreértés vagy gyanúsítás lehetőségét is magával hozhatja.

engedett letérni a helyes útról. Épp ezért talán tanítványa és rendtársa, Előd István megfogalmazását tartjuk a legkifejezőbbnek: egyfajta nemes eklektikus vonás jellemezte gondolkodását, tudományos munkálkodását. Nemcsak arra volt képes, hogy a tudományokat el- és visszavezesse a teológiához, hanem arra is, hogy a teológia meglátásait gyümölcsöztesse a bölcseletben és a szaktudományokban; éspedig azért, mert erőssége volt az apológia, a polémia, a pozitív, a spekulatív és a gyakorlati teológia egyaránt.

A magyar katolikus egyház viszonylag sok szentet adott a világegyháznak. A teológusok tekintetében szerényebb az eredményünk, mivel Schütz Antal szerint csak két igazán nagy teológusunk volt, Pázmány Péter és Prohászka Ottokár. Tanszéki utóda, Takács József őt is a legnagyobbjaink közé sorolta. Érdemes tehát írásait, különösen *A bölcselet elemeit*, a *Dogmatika I–II.*-t, a *Prohászka*-sorozatot és az *Isten Országa* sorozat köteteit ma is elmélyülten olvasni, hiszen sok az időtálló megállapítás bennük.

Irodalom: Bolberitz P.: „Schütz Antal, a filozófus". *Teológia,* 44. 2010/3–4. 168–175; Előd I.: „Schütz Antal". *Vigilia,* 19. 1954/2. 59–71; Borián T.: „Schütz Antal, a piarista". *Teológia,* 44. 2010/3–4. 161–167; Előd I.: „Schütz Antal teológiája". *Teológia,* 15. 1981. 70–75; Előd I.: (szerk.): *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós.* Budapest, Szent István Társulat, 1982; Hanák T.: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás a század első felében.* Budapest, Göncöl, 1993; Koszoru J.: *Schütz Antal filozófiai és hittudományi munkásságának ismertetése.* Budapest, 1966; Koszoru J.: *Schütz Antal filozófiai és teológiai munkássága, különös tekintettel forrásaira.* Budapest, 1966; Kuminetz G.: „Schütz Antal, a pedagógiatudós". *Teológia,* 44. 2010/3–4. 190–209; Lukács L.: „Schütz Antal". *Teológia,* 44. 2010/3–4. 210–212; Nyisztor Z.: *Ötven esztendő. Századunk magyar katolikus megújhodása.* Bécs, Opus Mystici Corporis, 1962; Puskás A.: „Schütz Antal, a dogmatikus". *Teológia,* 44. 2010/3–4. 176–189; Rónay L.: *Katolikus reneszánsz. Arcképek a magyar katolikus megújulás korából.* Budapest, Szent István Társulat, 2015; Somos R.: *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után.* Budapest, Kairosz, 2004; Takács J.: „Schütz Antal ravatalánál". *Vigilia,* 18. 1953/6. 281–282; Tomek V.: „Schütz Antal (1880–1953)". *Szolgálat,* 17. 1973. 68–70; Viczián J.: Schütz Antal. In Diós I. (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon, XI.* Budapest, Szent István Társulat, 2006. 970–971.

Vincze Krisztián

KORNIS GYULA

Kornis Gyula (1885–1958)[1] piarista szerzetes, egyetemi tanár, kultúrpolitikus 1885-ben született Vácott. Középiskolai éveit születési helyén és a kecskeméti piarista gimnáziumban töltötte. Egyetemi tanulmányait Budapesten (a Budapesti Kalazantinum Hittudományi és Tanárképző Intézetben) végezte, s latin–magyar szakos diplomájának megszerzése után a piarista rend főgimnáziumának lett tanára. A piarista rend keretén belül szentelték pappá 1908-ban, s piarista szerzetesként tevékenykedve 1914-ben szerezte meg a budapesti egyetemen filozófiából magántanári képesítését. Innentől számítva két éven keresztül volt a pozsonyi Erzsébet Tudományegyetem nyilvános rendkívüli, 1916-tól pedig nyilvános rendes filozófia tanára. A pozsonyi évek egyik fontos eseménye volt, hogy Bölcsészettudományi Kar is létrejöhetett az egyetemen, amelynek megszervezésében közreműködött, s amelynek 1918-ban és 1919-ben dékánja is volt. 1920-ban egyetemi pályafutása már a budapesti egyetemen folytatódott. A Budapesti Magyar Királyi Tudományegyetem Bölcsészeti Karán hosszú ideig a filozófia (1920–1947) s közben a pedagógia (1931–1934) nyilvános rendes tanára. Az 1933/1934-es akadémiai évben a Bölcsészettudományi Kar dékánja volt, a rákövetkező tanévben az egyetem rektori tisztjét töltötte be.

Első írásai a pszichológia területén születtek, amelyekben azt igyekezett kimutatni, hogy a természettudományos magyarázó elvek nem alkalmazhatóak a lelki élet területén kellő eredménnyel. A pszichológiai tematiká-

[1] Születési neve Kremer Gyula, amelyet húszévesen változtatott „az erdélyiesen hangzó Kornisra". Vö.: Vasas Géza: „A magyar kultúrállam eszméje. Kornis Gyula nézetei nemzetről és kultúráról a bethleni konszolidáció korában". *Protestáns Szemle*, 1998/2. 100.

jú művek után Kornis Gyula figyelmét egyre inkább a történelem, a szellemi értékek, a kultúra és a kultúra megvalósításában az állam lehetséges szerepe kötötte le. *Kultúra és politika* című írása szerint „a filozófus természetszerűleg alakul át kultúrpolitikussá és pedagógussá". Pályafutásában e szellemi irányvonalváltásnak egészen gyakorlati feladatok és betöltött tisztségek is megfeleltethetőek, hiszen egyre aktívabban kapcsolódott be politikai, mindenekelőtt oktatásügyi feladatokba. 1921-től a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium tanácsadó szervének volt tagja, továbbá az Országos Közoktatási Tanács munkájában is tevékenyen részt vett, amelynek 1926 és 1935 között vezetője is volt. 1927–1931 között Klebelsberg Kuno államtitkáraként a középiskolai ügyekért felelt. Vác képviselőjeként 1931-ben kerülhetett be a képviselőházba, 1935-től a parlament alelnöki, majd elnöki tisztségét is magára vette.[2] Magyarországon az 1924. évi XI. törvénycikk szabályozta a fiúközépiskolákat, az 1926. évi XXIV. törvénycikk pedig a leányközépiskolákra vonatkozó reformtörekvéseket szabályozta, s e törvények kidolgozásában nagymértékben vett részt Kornis Gyula.

Egyetemi, politikai szerepvállalásai emelkedő pályaívet rajzoltak meg, 1938 után azonban az országban alakuló politikai viszonyok fokozatosan háttérbe állították. Elsősorban azért, mert Imrédy Béla „radikális nyilasszerű magatartása s alkotmányellenes szándéka", diktatórikus törekvései mély ellenállást váltottak ki benne.[3] A fajelméleti ideológiát nem tudta elfogadni, Magyarország háborúba való belekeveredését baljóslatúan szemlélte, s az egyre nagyobb német befolyást tragikusnak ítélte. 1938-ban a képviselőház elnöke lett, de tisztjéről lemondott az Imrédy-ellenes fellépést követően. 1945-ben még beülhetett a Magyar Tudományos Akadémia elnöki székébe is, de rövid időszak után (1945. március 7. – október 29.) lemondatták tisztségéről, majd rákövetkezően 1948-ban tagsági viszonya is megszűnt kényszer hatása alatti lemondásból fakadóan. A tudományos életből való kizárásához az is hozzájárult még, hogy összeütközésbe került Lukács Györggyel.[4] A piarista rendből 1939-ben vált ki, s székesfehérvári egyházmegyés papként próbált működni. 1944-ben a német megszállást követően a Gestapo őt is letartóztatta rövid időre, 1952-ben pedig már a kommunista hatalom kitelepítési határozata sodorta őt Poroszlóra, majd onnan Hajdúszoboszlóra. 1958. április 17-én halt meg úgy, hogy még az 1956-os forradalom vérbefojtásának traumáját is meg kellett élnie.

---

[2] E tevékenységekkel párhuzamosan tudományos eredményei elismeréséül a Magyar Tudományos Akadémia már 1916-ban tagjává választotta. Vö.: Dévényi Anna: Kornis Gyula és a „keresztény-nemzeti" nevelés eszménye. In Karlovitz János Tibor (szerk.): *Válogatott tanulmányok a pedagógiai elmélet és szakmódszertanok köréből.* (Konferencia: Párkány-Štúrovo, 2017. 15–16.) Révkomárom-Komarno, International Research Institute, 2017. 26–32.

[3] Somos Róbert hivatkozása Kornis kéziratos naplójának 1938. október 27-i bejegyzésére. Vö.: Somos Róbert: „Filozófia és politika Kornis Gyula munkásságában". *Valóság*, 46. 2003/2. 63–78.

[4] Vasas, i. m. 101.

Főbb művei. Kötetek: *A pszichológia jelen állása.* Budapest, 1910; *Elemi pszichológiai kísérletek.* Budapest, 1911; *Okság és törvényszerűség a pszichológiában.* Budapest, 1911; *Wilhelm Dilthey.* Budapest, 1913; *Történelem és pszichológia.* Budapest, 1914; *A lelki élet, I–III.* Budapest, 1917–1919; *Történetfilozófia.* Budapest, 1924; *A magyar philosophia fejlődése és az Akadémia.* Budapest, 1926; *A magyar művelődés eszményei I–II.* Budapest, 1927; *Magyarország közoktatásügye a világháború óta.* Budapest, 1927; *Kultúra és politika. A lélek világa.* Budapest, 1927. 1928; *Magyar filozófusok.* Budapest, 1930; *Kultúra és politika.* Budapest, 1928; *Nemzeti megújhodás.* Budapest, 1929; *Kultúra és nemzet.* Budapest, 1930; *Az államférfi I–II.* Budapest, 1933; *A kultúra válsága.* Budapest, 1934; *Pázmány személyisége.* Budapest, 1935; *Apponyi világnézete.* Budapest, 1935; *Petőfi pesszimizmusa.* Budapest, 1936; *Kölcsey Ferenc világnézete.* Budapest, 1938; *Szellemi élet.* Budapest, 1938; *Tudomány és nemzet.* Budapest, 1941; *Az irodalmi műveltség értéke.* Budapest, 1941; *Friedrich Nietzsche és Petőfi.* Budapest, 1942; *Tudós fejek.* Budapest, 1942; *A tudományos gondolkodás. A tudós lelki alkata I–II.* Budapest, 1943; *Tudomány és társadalom.* Budapest, 1944.

Főbb tanulmányai: „Az ismerés a priori elemei Platonnál, I–IV". *Athenaeum,* 1906. 196–219. 1907. 295–309. 440–455. 1908. 13–28, 296–306; „Pszichológia és energia". *Athenaeum,* 1910/2. 1–82; „Értékelmélet és pedagógia I–II". *Magyar Paedagogia,* 1913. 65–80, 193–217; „A filozófia korszerű problémái". *Athenaeum,* 1917/III. köt. 4–5. füzet. 232–246; *A bölcsészeti kar jelentősége a tudományegyetemen.* Pozsony, 1918; „Új magyar filozófiai rendszer: Pauler Ákos filozófiája". *Minerva,* 1922. január–március. 29–89; *A magyar philosophia fejlődése és az Akadémia.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1926; *Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika.* (Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből 4. 3.) Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1931; *Neveléstörténet és szellemtörténet.* (Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből 4. 4.) Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1932; „Prohászka Lajos és az Athenaeum". *Athenaeum,* 1940. 1–2.

Kornis gondolkodásának középpontjában az objektív idealizmus talaján álló kultúrfilozófia található. Tanulmányai idején a magyar szerzők közül Pauler Ákos befolyásolta őt leginkább, akinek objektív idealizmusát átvette. Kornis gondolkodása az objektív idealizmuson keresztül minden relativizmussal szemben helytállásra képes etikához, értékelmélethez, kultúrfilozófiához és kultúrpolitikához jutott. A *kultúra* fogalmának négyféle jelentést tulajdonít: a kultúra egyrészt értékfogalom, másrészt tevékenység, harmadsorban jelenti a kultúrára való fogékonyságot, s a kultúra végül megjelenhet mint produktum, mint az emberi munka eredménye, objektív gyümölcse.[5] Mint értékrendszer a kultúra az abszolút értékek szisztémáját

[5] Vö.: Kovátsné Németh Mária: „Kornis Gyula kultúraelméleti felfogása". *Magyar Pedagógia,* 95/1–2. 1995. 77–87; Kornis Gyula: *Kultúrpolitikánk irányelvei.* Budapest, Magyar Középiskolai Tanárok Nemzeti Szövetsége, 1921.

jelenti, melyek az igazság, a jóság, a szépség és az isteni (vallási) eszményeiben testesülnek meg. Az emberi létezés fejlődése Kornis szerint az a törekvés és mozgás, amelyet a konkrét ember ezen értékek felé tesz meg. Ezek az értékek úgy mozgatják az embert, hogy megakadályozzák a praktikus materializmusba és az anyagiak kultuszába való belesüllyedését. A kultúra fogalma mint tevékenység arra vonatkozik, hogy az abszolút eszméket milyen lehetőségek, milyen cselekvések közepette lehetséges megvalósítani. A jóság értékét az erkölcsös cselekvés jeleníti meg, az igazság értéke a tudományokban, a megismerésre törekvő ember tevékenységében tárul fel, a szépség eszménye a művészetek által tud megjelenni, míg a vallás értékközvetítése vallási intézmények tevékenysége során épül be a társadalom szellemébe. Kornis tisztában volt azzal, hogy az emberek eltérő módon és eltérő fokban mutatnak fogékonyságot a kultúra különböző értékei iránt, éppen ezért olyan nevelés kell hogy legyen a felelőse és vezérlője ezen személyi fogékonyságok kibontakoztatásának, amely érzékenységgel észleli e személyi különbségeket, s céltudatosan tereli az embereket olyan értékek irányába, amelyekhez ők a leginkább elvezethetőek. A kultúra végezetül úgy azonosítható mint megvalósított produktum, az ember szellemi cselekvéseinek eredménye, amely szükségképpen történeti, hiszen eltérő korok, népek más-más eszményeket ápoltak tudományaikban, művészetükben, vallásukban.

A kultúrfilozófia Kornis Gyula gondolkodásában szükségszerűen fordul át kultúrpolitikába, hiszen az emberi hivatásnak az értékek megvalósításában történő megjelölése felveti a szellemi javak tervszerű megvalósításának és az állam idevonatkozó szerepének kérdését is. Hegellel egyetértve jelenti ki a magyar piarista, hogy az állam végső célja és lényege a szellemben és a kultúrában áll.[6] Az állam nemcsak pusztán jóléti, biztonsági állammá kell hogy váljék, hanem egyben kultúrállammá is kell alakulnia. Ha az állam számára a közösség java és boldogulása a kulcskérdés, akkor a jóléti állam eszménye felé teszi meg lépéseit. Ennek hiányossága azonban megmutatkozhat abban, hogy az embert pusztán mint vegetatív-anyagi lényt látja maga előtt, s számára csak az organikus önfenntartást tűzi ki céljául. Ha az állam célja a jog, amely az egyén szabadságát tartja legfontosabbnak, akkor jurisztikus szemléletű államról beszélünk. A jóléti és a jogállam eszméjén túl azonban a kultúrállam valósága jelenik meg Kornis számára úgy, mint ami az értékek megvalósításának közegében az ember erkölcsi előrejutását, szellemi fejlődését is hatékonyan elősegíti. Az ember végső rendeltetését tehát csak a kultúrállamban képes leginkább szolgálni, hiszen ilyen államban a legkönnyebb hozzájutni a jó, az igaz, a szép és a vallás értékeinek objektivált alakjaihoz. Kornis Gyula eközben felhívja figyelmünket arra,

[6] Kornis Gyula: Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika. In Dr. Finászy Ernő (szerk.): *Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből, IV/3*. Budapest, MTA, 1931. 1.

hogy az állam nem öncél és nem önérték, „hanem csak eszköz a kultúraértékek szolgálatában", amelyek abszolút érték mivoltukban természetszerűleg „követelik megvalósulásukat".[7]

Ebben az összefüggésben Kornis számára egyáltalán nem mellékes az ember nemzeti mivolta, ami ugyanis kívülről az állam, az belülről a nemzet.[8] Az egyének mindig nagyobb lelki közösségen, a nemzeten belül élik életüket, és a nemzetek a humanitás eszméje mentén alkotják együttesen az emberiséget. A nemzet elsősorban nem faji-biológiai közösséget jelent, hanem sokkal inkább történetileg lassan kialakuló szellemi és kulturális közösséget, melyben az egyének hasonló „értékelő lelkiséggel", érzülettel jellemezhetőek. A nemzet fogalma így egyben homogén kultúrát is jelent. Az emberi kultúra mindig valamely nemzeti kultúra formájában és tudatában fejlődik, s csak ezután szélesedik, főképpen racionális elemeiben, emberi kultúrává.[9] A nemzet tehát Kornis számára kultúrnemzet, amely tartalmának hordozói többek között az irodalom, a sajátos nyelv, a jogrendszer és a művészet is.

Kornis filozófiájának axiómája lett az, hogy a magyar államnak keresztény államnak kell lennie, ami elsősorban nem intézményességben merül ki, hanem a nemzet keresztény erkölcsének és keresztény szokásainak nevelésében. Azért járta körül műveinek nagy részében a pedagógia lehetőségeit és pontos feladatait, hogy az oktatásban ne csak intellektuális képzést, hanem az akarat, a jellem nevelését és a szükséges nemzetismeretet is megkapja a jövő nemzedéke, hogy tagjai igazán keresztény erkölcsű polgárokká válhassanak.

Irodalom: Bimbó Mihály: *Kornis Gyula történetfilozófiája.* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1999; Demeter Katalin: Széljegyzetek Kornis Gyula „Nietzsche és Petőfi" című írásához – Kultúra, műveltség, oktatás Kornis Gyula nézőpontjából. In Donáth Péter (szerk.): *Filozófia – Művelődés – Történet.* Budapest, Trezor, 2007. 191–210; Dévényi Anna: Kornis Gyula és a „keresztény-nemzeti" nevelés eszménye. In Karlovitz János Tibor (szerk.): *Válogatott tanulmányok a pedagógiai elmélet és szakmódszertanok köréből.* Révkomárom-Komarno, International Research Institute, 2017. 26–32; Enye-

[7] I. m. 16, 18.

[8] I. m. 26.

[9] *A filozófia korszerű problémáiban* Kornis megfontolandó észrevételt tesz a nemzeti és a nemzet feletti kultúrák kapcsolatát illetően, ezt a világháború eseményének tükrében fogalmazza meg. Az úgynevezett kultúrpacifizmus úgy véli, hogy a kultúra fejlődése biztosítja majd az örök béke megvalósulását. Tehát ha a kultúra elér bizonyos fejlődési fokot, akkor nemzetközi szervezetek alapíthatóak majd, melyek a racionális érdekkapcsolatok mentén megakadályozzák háborúk kitörését. A világháború azonban élénk megvilágításba helyezte, hogy a nemzeteknek nemcsak racionalisztikus természete van, hanem érzelmi természete is – a közös származás, a nyelv, a történeti hagyomány tapasztalatában –, amely így más módon köti össze az embereket, mint az észszerű érdek. Mindebből az is következik, hogy „csak a nemzeti közösségben megy végbe valóságos fejlődés", miközben „nemzeti kultúrából csak az válik nemzetközivé, ami racionális". Kornis Gyula: „A filozófia korszerű problémái". *Athenaeum,* 1917/III. köt. 4–5. füzet. 240.

di Zsigmond: „Kornis Gyula igazságai (Halálának 40. évfordulójára)". *Jel,* 1998/10. 301–303; Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás a század első felében.* Budapest, Göncöl, 1993; Hunyady György: Kornis Gyula, egy ideális idealista. In Papp Gábor (szerk.): *Konzervatív gondolkodók a két világháború között.* Budapest, Kossuth, 2016. 27–68; Kováts Gyuláné: *Kultúra és politika Kornis Gyula közoktatáspolitikai tevékenységében.* Győr, Hazafias Népfront Győr-Sopron megyei Bizottsága – Győr Megyei Lapkiadó Vállalat, 1989; Kovátsné Németh Mária: „Kornis Gyula kultúraelméleti felfogása". *Magyar Pedagógia,* 1995/1–2. 77–87; Mészáros István: *Válogatás Kornis Gyula tanterv-vonatkozású írásaiból.* Budapest, Országos Pedagógiai Intézet, 1984; Somos Róbert: „Filozófia és politika Kornis Gyula munkásságában". *Valóság,* 46. 2003/2. 63–78; Szabolcs Éva: Értékelmélet és kultúrfilozófia a Magyar Paedagogia című folyóiratban – Kornis Gyula és Prohászka Lajos. In Németh András (szerk.): *A szellemtudományi pedagógia magyar recepciója.* Budapest, Gondolat, 2004. 145–160; Szerafinné Szabolcsi Ágnes: „Kornis Gyula közoktatás-politikai nézetei". *Pedagógiai Műhely,* 2006/3. 14–19; Vasas Géza: „A magyar kultúrállam eszméje. Kornis Gyula nézetei nemzetről és kultúráról a bethleni konszolidáció korában". *Protestáns Szemle,* 1998/2. 100–111.

Pető Zoltán

SZABÓ DEZSŐ

Szabó Dezső (Kolozsvár, 1879. június 10. – Budapest, 1945. január 13.) a XX. századi magyar irodalom és politikai gondolkodás egyik legnagyobb tehetségű, legsokoldalúbb, legnagyobb hatású és egyben egyik legvitatottabb személyisége.

A liberális Bán Zoltán András jellemzése szerint: „A sértődöttség Herkulese volt, a különvélemény Toldija: antiszemita, aki utálta az antiszemitákat; fajvédő, aki vitriollal higított epével támadta Németh Lászlót és általában is a mélymagyarokat; náciellenes, németellenes, Horthy-ellenes, Bethlen-ellenes, nyilasellenes, kommunistagyűlölő, ugyanakkor plebejus szellemű, aki a keresztény-nemzeti kurzust csak »görénykurzusként« emlegette. Antimodern prózaíró, viszont stiláris expresszionista. Szabó Dezsőre minden és mindennek az ellenkezője is igaz."[1] „Ő volt a magyar fasizmus legnagyobb hatású szószólója, és ő volt a fasizmus legdübörgőbb ellensége – méghozzá egyszerre. Életműve rádöbbent a nagy problémákra, és rossz megoldások felé viszi a gyengébb lelkeket" – írja róla kevésbé találó, ám jellemző módon *Irodalmi Arcképcsarnokában* a marxista Hegedűs Géza.[2]

A kommunista hatalom és ideológia hazai kiszolgálói életművét egyoldalúan a „faji gondolkodás" szállascsinálójának, a Lukács György által támadott és meghatározott „irracionalizmusnak", az „ész trónfosztásának" negatív ügynökeként állították be, nagyvonalúan elfelejtkezve Szabó Dezső nyugatos periódusáról és polgári radikalizmusáról éppúgy, mint időszako-

[1] Bán Zoltán András: „Aki gyűlölte az olimpiát". *Unikornis*, 2016. augusztus 6.

[2] Hegedüs Géza: Szabó Dezső. In uő: *A magyar irodalom arcképcsarnoka.* Budapest, Móra, 1976. Budapest, Trezor, 1992.

san fellángoló liberális, sőt szocialista-kommunista szimpátiáiról. Ez a torzkép sajnos még mindig meghatározó a mai olvasó tudatában, ha ez az izgalmas, figyelemre méltó magyar politikai gondolkodó neve még egyáltalán felmerül. De éppígy elfelejtettek a szovjet hatalom intellektuális helytartói megemlékezni August Comte pozitivizmusának az íróra gyakorolt alapvető hatásáról, és a történelem haladásorientált – így az övékével is rokon – progresszionista felfogásáról, amely még a baloldallal leginkább szemben álló korszakaiban is át- meg átlengi Szabó Dezső írásait.

Szabó Dezső rendkívül termékeny életpályája folyamán néhány ponton érintkezett a kifejezetten konzervatív eszmekörrel. Akkor, amikor ténylegesen a legközelebb került hozzá, mintegy az általa képviselni kívánt értékteremtő antiindividualista forradalom és „társadalmi változtatás" érdekében vállalta fel e jelzőt.[3] Pályája legnagyobb részében inkább nevezhető eredeti értelemben vett *„nemzeti radikálisnak"*, vagy akár „magyar nemzeti szocialistának" is, a kifejezésnek egyáltalán nem a német nemzetiszocializmus, hanem inkább olasz fasizmus irányába tett elmozdításával, de a Hegedűs Géza által erőltetett fasizmusértelmezéssel (fasizmus=nácizmus) szemben. Nem véletlen, hogy 1935-ben Mussolini volt az, akiről a legrajongóbb szavakkal írt, és akinek sajátos világnézetében, az általa megszervezett korporatív fasiszta államban látta meg saját eszményeinek legpozitívabb megvalósulását, és az olasz államférfiben „a Zsenit" – olyan harcost, aki a múltat felhasználva és rá hivatkozva küzd a múlt ellenében.[4] Olyan megfogalmazás ez, amely Szabó Dezső történelem- és életszemléletét mélységesen jellemzi.

Szabó Dezső Kolozsvárott, kisnemesi, művelt tisztviselőcsaládban született, amelyet mélyen meghatározott az erdélyi kálvinista lelkület és a protestáns függetlenségi hagyomány mentalitása. A kolozsvári református gimnáziumban érettségizett 1899-ben, majd egyetemi tanulmányait Budapesten, magyar–francia szakon folytatta. Tudósnak, méghozzá nyelvésznek készült, finnugor nyelvészettel foglalkozott. Rendkívüli tehetségét korán felismerték, magának Tisza Istvánnak a támogatásával kapott párizsi ösztöndíjat. Azonban öntörvényű egyéniségénél fogva korán megundorodott az egyetem túlfegyelmezett, bürokratikus légkörétől, amely szerinte az eredeti gondolkodás, a sajátos vízió és a komprehenzív látásmód helyett a történtetést, a kisstílű szorgalmat és az intellektuális középszert díjazta.[5] Jegyzeteit színpadiasan elégetve Szabó Dezső a tudósi pálya helyett végérvényesen a szabadúszó értelmiségi szerepét választotta, amelyet a középiskolai tanárság periódusai szakítottak meg. Budapesten, Székesfehérvárott, Sümegen és

[3] Szabó Dezső: Az individualizmus csődje. In uő: *Egyenes úton, I. Tanulmányok és jegyzetek.* Budapest, Püski, 2003. 156–166.

[4] Szabó Dezső: *Mussolini.* (Ludas Mátyás Füzetek 12.) Budapest, 1935. 3–11.

[5] Szabó Dezső: *Életeim. Lírai történetszemlélet.* Budapest, Ludas Mátyás, 1939. 31. skk.

Ungváron tanított. A számos munkahelyváltás mögött is a kiszámíthatatlan és konfliktuskereső személyiség húzódik meg, aki nemegyszer botrányokat provokált, és párbajra hívta kritikusait. Egy Tisza Istvánnal való összekülönbözést követően a korábban a katolikus sajtóban antiszemita cikkeket közlő Szabó Dezső egy időre átigazolt a polgári radikalizmushoz: a *Nyugat*, majd a *Huszadik Század* munkatársa lett. Először üdvözölte, majd elítélte a Magyarország összeomlása utáni forradalmakat, szembefordult a szocializmussal és a kapitalizmussal: mindkettőt a „hazátlan és kizsákmányoló" zsidóság nemzetellenes tevékenységének tekintette.

1918-ban írta meg legnagyobb hatású könyvét, *Az elsodort falu* című regényt, amely nevét országos ismertségűvé tette. Itt fogalmazódott meg benne élesen a váltás, amelynek során a korábban inkább univerzalista irányban és az „emberiség" elvont egysége felé tájékozódó Szabó Dezső érdeklődése kifejezetten a magyarság, a magyar sorskérdések és a „magyar faj" irányába fordult. *Az elsodort falu* sikerét követően jobboldali radikális lapokban, a *Virradatban*, az *Aurórában*, majd a Bajcsy-Zsilinszky Endrével közösen szerkesztett *Előőrsben* publikált, miközben erősen szembefordult az „ellenforradalmi rendszerrel" és a „keresztény kurzussal" is, amelyben az Osztrák–Magyar Monarchia – általa elavultnak és korruptnak tartott – hatalmi rendszerének és elitjének restaurációját látta, és amely szerinte a „sváb gyarmatosítás" érdekeit szolgálta. Az antiszemitizmus mellett később nagy hangsúlyt kapott a németellenesség; a „német imperializmussal" szemben kelet-európai összefogást sürgetett. Budapest ostromakor halt meg, szellemileg elszigetelten, magára maradva, testileg és lelkileg elgyötört állapotban.

Takáts József szerint „Szabó Dezső politikai alapélményeként" a legmeghatározóbb, „1906 tájéki találkozása volt a katolikus reneszánsszal".[6] „A középkor irodalma, művészete, sokféle energiája egy új gótikus renaissance lehetőségét szuggerálta belém. Azt hittem, csak egy újjátatarozott múlt lehetséges számunkra."[7] A gyakorlatilag gimnazista korától ateista, a comte-i pozitivizmus felé tájékozódó Szabó Dezső azonban valódi metafizikai érzék híján aligha tudta megragadni a középkor mélyebb jelentőségét, a középkori katolicizmus organikus társadalmának valódi mibenlétét ugyanis kevéssé lehetséges materialista alapon felfejteni. A vallás azonban mindvégig társadalomszemléletének fontos viszonyítási pontja maradt. Ahogyan Kovács Dávid fogalmaz Szabó Dezsőről írott doktori disszertációjában: „Jól láthatóan a vallás, a személyes Istenbe vetett hit Szabó Dezső számára megkerülhetetlen társadalmi realitást jelentett, amely a közösség egyetemes érdekét

[6] Takáts József: *Modern magyar politikai eszmetörténet*. Budapest, Osiris, 2007. 116. (A kötetről lásd Bodnár-Király Tibor – Nagy Ágoston: „Egy különös eszmetörténeti kiméra". *Politikatudományi Szemle*, XVII/4. 183–191. *A szerk.*)

[7] Uo.

tekintve hasznos, hiszen a közösség tagjai számára lelki vigaszt nyújt, másrészt összetartozás-tudatukat erősiti."[8]

Szabó Dezső *Az individualizmus csődje* című politikai-történelemfilozófiai írása kifejezett vonzódást árul el a világ organikus-hierarchikus szemlélete iránt.[9] Ez szemben áll a modernitással, amennyiben az alatt az egyénnek az organikus egész összefüggéseiből kiszakadó lázadását értjük. Az író a társadalom hierarchikus szemléletét „zsarnoksági princípiumnak" nevezi, amely nélkül nincs közösség.[10] E nagyszabású politikai filozófiai tabló szerint a történelemben kollektivista és individualista szakaszok váltogatják egymást. Az individualizmus ebben a munkában egyértelműen a negatív tényező, a „romboló szakasz", amelyre nagy „szociális-építő forradalomnak" kell következnie. A liberális „szabad verseny" a gazdaság és a politikai pozíciók szabad versenye mellett a nemzetek szabad versenyét is meghirdette. Ez volt az oka mindenekelőtt az első világháborúnak, amely a legkésőbb Rousseau-val elindított folyamatok logikus végkimenetele. A közösségiség egyénhez képest transzcendens vetületével szembeforduló individuum elvakultsága nemcsak saját magát, hanem az egész társadalmat is destruálja. Szabó Dezső szerint a három nagy individualista áramlat, amelyek egymással „végzetes logikus kapcsolatban vannak" a protestantizmus, a kartezianizmus és a romanticizmus – Kálvin, Descartes és Rousseau neve jelöli ki az anarchia útját, amely „a tiszta egyénre épít szociális bizonyosságokat".

„Természetes, hogy ha az egyén önmagában értelmetlen valami, s csak annyiban van, amennyiben a közösség értelmet ad neki, a megismerés forrása, az igazság kritériuma csakis az az intézmény lehet, melyben a közösség mintegy megtestesül. Dogma, törvény, szabály, minta, etikett: ezek adják meg az egyed életét, mert ezek a közösség nagy életerei" – írja Szabó Dezső.[11] Az úgynevezett „szabadverseny-demokrácia" halálát kívánja ekkor, amely a világháború utáni megtisztulást követően új, organikus kollektivista társadalomnak kellene hogy helyet adjon.

Néhány évvel később a nemzeti radikális *Virradatban* maró gúnnyal és éles szemmel elemezte a parlamentáris demokrácia viszonyait, amelyet mindenekelőtt korruptnak és kontraproduktívnak tartott, a rá jellemző szarkazmussal gátlás nélkül kigúnyolva a választáson alapuló képviselet

---

[8] Kovács Dávid: *Szabó Dezső nemzetszemlélete. A közösségi identitás változatai Szabó Dezső életművében.* Máriabesnyő, Attraktor, 2014. 21.

[9] Itt szeretnénk kiemelni az írás tételmondatát: „Kellőleg megtágított horizontból élesen látható, hogy a világháború a százötven év óta dühöngő individuális folyamat paroxizmusa, logikus legvégső kifejlése." Szabó Dezső: „Az individualizmus csődje". *Huszadik Század,* 1915/8. 81. *(A szerk.)*

[10] „Bizonyos zsarnoksági princípium semmilyen életképes közösségből sem küszöbölhető ki." Szabó Dezső: „Az individualizmus csődje". *Huszadik Század,* 1915/8. 85. Szabó Dezső itt egyszerűen az autoritás elvét mondja ki. Vö. később: Molnár Tamás: *Az autoritás és ellenségei* (1976). Budapest, Kairosz, 2002. *(A szerk.)*

[11] Szabó Dezső: „Az individualizmus csődje". *Huszadik Század,* 1915/8. 85. *(A szerk.)*

elvét. Szerinte ez éppenséggel a politikai kalandorok, manipulátorok és lelkiismeretlen „nagyszájúak" kezébe adja a politikai hatalom gyakorlásának lehetőségét: „szabadság, egyenlőség, testvériség, szabad verseny, demokrácia, az egyén érvényesülése" mint „fényes duzzadt szóistenségek" jelennek meg, miközben „az új prozeliták lelkes milliói" verik „minden műfajban a dobot az új bálvány előtt". A képviseleti demokrácia választott képviselői „a nemzet testén fakadt roppant pörsenéseknek tekinthetők, melyekből a népakarat titkos nedve csurog a törvényhozás tálába". És miközben a politikai szabad verseny felvirágzik, „egyszerre felhemzsegnek a műveletlen, semmi lelkiismereti törvénytől meg nem kötött, vad politikai kalandorok, elszánt, éhes politikai apacsok, akik a törvények dzsungelében könyörtelenül gázolnak át mindenen szilaj étvágyuk kielégítésére. És ezek jobban tudnak ordítani, ezek mindent tudnak ígérni a nép ős elégületlenségének, ezek a végsőkig tudják nyargalni az aktuális jelszavakat, mert a becsületes lehetőségek, hazafias aggódás és a felelősség nehéz érzése nem kötik őket." „Tömeg Pali" – vagyis a politikai kalandorok által mozgatott nép – Szabó Dezső szerint, miután megetette szabadságnak hazudott kötelességét, vagyis a négyévenként a szavazóurnákhoz járulva hatalomra juttatja új urait, „leülhet az elbúsultabb felére", miközben a „korlátlan politikai szabad versenyben nem az győzött, akinek legtöbb szaktudása, legtágasabb általános műveltsége, legszélesebb szellemi horizontja volt. Hanem győzött az, aki a lelkiismeretét aludni hagyó legnagyobb tudatlansággal, az állami élet egyes kérdéseinek teljes nem ismerésével a legképtelenebb ígéreteket és követelményeket bömbölte a lelkekbe. [...] Az új, diadalra jutott érdekeltség garázdálkodik, zabál, osztozkodik, míg új éhségek és új elégületlenségek új rohamot nem intéznek. Ez a felséges politikai verseny tette Európa igen sok országában a népek sorsát vad kalandorok rángatott kötelévé."[12]

A retorikus túlzásokra hajlamos Szabó Dezsőnek a megvalósuló demokrácia valódi természetét illető iróniája és illúziótlansága rokonszenvessé teheti őt a demokrácia iránt szkeptikus konzervatívok számára, miközben ebben az írásában is megjelenik a nemesség gyűlölete, a címek és rangok, az arisztokrácia megvetése, és az a vád, miszerint Magyarországon az arisztokrácia – a katolikus papsághoz hasonlóan – nagyrészt már az államalapítástól kezdve mindenekelőtt az idegen (német) érdekek kiszolgálója volt.[13]

---

[12] Szabó Dezső: A népképviselet problémája. In *Szabó Dezső vezércikkei a Virradatban.* Budapest, Szabó Dezső Emléktársaság, 1999. 35–46; egy későbbi, ugyanezzel a kérdéssel foglalkozó írásában Szabó Dezső ekképpen mutat rá a népképviselet problémájának lényegére: „Aki tudja, mennyi rágalmat, lelkiismeretlen uszítást, megvesztegetést, hazugságot, alkoholt, csalást, felbujtást jelent egy-egy választási Marengo vagy Waterloo, nem fogja túlzottnak venni ezt az állítást: *a népképviselet mai formája állandó szervezett demoralizációja a nemzet egyetemének.*" Szabó Dezső: *Az új honfoglalás felé. A népképviselet.* Budapest, Ludas Mátyás, 1935. = In uő: *Az egész látóhatár.* I. köt. Budapest, Püski, 1991. 129. *(A szerk.)*

[13] Szabó Dezső így ad látleletet a magyarságot irányító hatalom tényezőiről: „Melyek ezek a tényezők Magyarországon? 1. Az idegen dinasztia. 2. Az idegen arisztokrácia. 3. Az idegen magas klérus. 4.

Szabó Dezsőnek ebből a plebejusgyökerű felfogásából – amely sok tekintetben az otthonról hozott kuruc függetlenségi hagyományban találhatja meg kútfejét – származhat a magyar parasztságot a polgársággal, a középosztállyal és az arisztokráciával szemben idealizáló beállítása, amely *Az elsodort faluban* a regény pozitív főhősével a következőket mondatja: „A parasztba építem be magam, mint egy bevehetetlen várba. Mert a parasztban van a magyarság, az egyetlen menedék, az egyetlen jövő. Az arisztokrácia és ez a középosztály akár ma jobblétre szenderülhetne. Akkor kezdhetnénk mindent alulról."[14]

Intellektuális fejlődése során az 1930-as években Szabó Dezső szembefordult az 1920-as években megfogalmazott gondolataival. Felfogása ekkor a francia forradalomnak és a XIX. század uralkodó eszméinek védelmezésébe, a „haladás", az egyenlőség és a liberális emberkép értékelésébe fordult át. Ebben az időben a „szabadverseny-demokrácia" sem tűnt már olyan elvetendőnek számára, mint ahogyan azt *Az individualizmus csődjében* láttatta, ahol még kifejezetten a XIX. század uralkodó eszméit támadva jutott el következtetéseihez.

„De kétségtelen: a tizenkilencedik század az emberi fejlődés s az emberré fejlődés legnagyobb százada. Gyönyörű volt az a fiatal hit, az a gazdag életöröm, mellyel e század indulói igyekeztek új világrenddé élni a francia forradalom gondolatait. E gondolatok messzi századokra visszanyúló lassúsággal készültek a történelem nagy laboratóriumaiban, míg bele kerültek a nagy forradalom roppant vetőgépébe."[15]

Ezek a sorok Szabó Dezsőt progresszív-liberális gondolkodónak mutatják; de a *Nyugat* körébe írva már korábbi pályáján is megfogalmazott hasonló gondolatokat. A magától értetődő kérdésre, hogy tudniillik ha Szabó gondolatisága valóban ilyen változó volt, található-e benne mégis valamilyen állandó összefogó elem, egyértelmű igennel felelhetünk. Az egyik ilyen permanens elem, legalábbis *Az elsodort falut* követően a „magyarság szempontja". Kétségtelen, hogy Szabó Dezső nem elsősorban a világösszefüggések koherens értelmezésében volt kimagasló, és nem is a politikai eszmerendszerek absztrakt dogmatikáihoz volt hűséges, hanem mindenekelőtt a magyarság sorskérdései, az elementáris nemzetszeretet foglalkoztatta. Ez adott esetben magában foglalhatta a nemzet ostorozását is. Történelmi és filozófiai alapélménye a nemzet „kollektív szubjektumának" felmutatása. Ebben az értelemben Szabó valóban „faji gondolkodó". A faj meghatározása azonban nála egyáltalán nem felel meg a világot „kultúrateremtő" és „kul-

Az idegen ipari és kereskedelmi kapitalizmus és függvénye, az idegen sajtó. 5. A nagyrészt idegen legmagasabb katonai hatóság. 6. Az idegen magas bürokrácia. 7. Az idegen municipiumok." Szabó Dezső: A népképviselet. In uő: *Az egész látóhatár*, i. m. 119. *(A szerk.)*

[14] Szabó Dezső: *Az elsodort falu*. XIV. fejezet. Debrecen, Csokonai, 1989. 525. *(A szerk.)*

[15] Szabó Dezső: *Életeim. Lelkek az éjszakában*. Budapest, Ludas Mátyás, 1939. 64–65. (1939. december – 1940. január. 55–56. szám.)

túrabomlasztó" fajokra osztó chamberlaini-hitleri típusú esszencialista biológiai rasszizmusnak, nem szerepel benne az árjaság, vagy a magyar rasszelméletek tekintetében a „turániság" mítosza. Nála a „magyar faj" – amely kétségkívül a politikai közösség teremtő centrumát képezi – a származás tekintetében is összetett, sokarcú gyűjtőfogalom. Olyan képződmény, amelyben a vérség csupán az egyik elem; egészét a mentalitás, az osztálykötelékek, a Kárpát-medencei törzsek, a magyarságot megelőző vagy a magyarság bejövetelét követő fokozatos asszimilálás alakítja ki.

Ez a fajfogalom tehát nem hasonlítható a német nemzetiszocialisták fajelméletéhez, antijudaizmusa-antiszemitizmusa ellenére sem, amelyet a másik, az életmű egészén bizonyos értelemben végigvonuló eszmének kell tekintenünk. (Szabó Dezső a kérdésről így nyilatkozott: „Amint nem vagyok antimagyar, ha a magyart a maga valóságában látom, nem antiszemitizmus az, ha nem határolom el látásom a zsidók meglátásánál. Én ebben az országban a becsületes magyar-zsidó együttműködést mindkét faj, s egy emberibb jövő alapszükségletének tartom. De ez csak a kritika teljes szabadságával, s minden elfogultság kiirtásával történhetik meg."[16] *A szerk.*) A korabeli antiszemita publicisztikához hasonlóan ő is úgy tartja, hogy a zsidóság szétbomlaszt minden nemzeti közösséget saját világuralmának megvalósítása érdekében. Azonban Szabó a zsidóságnál nagyobb veszélynek tartotta a németséget, hiszen ahogyan a német nemzetiszocializmussal és annak magyarországi népszerűsödésével, népszerűsítőivel szemben megfogalmazta: „a zsidóság mögött mégsem áll egy százmilliós nép borzalmas fegyveres ereje és borzalmasabb faji sovinizmusa."[17]

Szabó szerint a magyar faj magvát egyértelműen a parasztság képezi: „Alaptételünk tehát: a magyar paraszt = a magyarság, a magyar faj. Ez matematikailag pontos egyenlet, egyik fele sem több a másiknál."[18] A magyar paraszt annak a „faji ösztönnek" a letéteményese, amelyet vagy eleve nem birtokol, vagy elvesztett a társadalom többi rétege: a magyar jövő a magyar parasztság földhöz juttatásában és kulturális-szociális felemelkedésében áll. Ez tekinthető Szabó Dezső legmaradandóbb politikai programjának. Az elkövetkezendő évtizedek azonban akkor még előre nem látható alapvető változásokat hoztak: az ipari modernitás kérlelhetetlen kényszerét, amely az embernek a földtől való mind erőteljesebb elszakítása, a földművelésnek, az ezzel összefüggő hagyományos életvilágnak a szétrombolása, s magának a parasztságnak a végső felszámolása felé haladt.

(Szabó Dezső egész életpályáján a magyarság sorskérdésein gondolkodó nagy magyar lélek volt, akinek alábbi vallomását máig ható üzenetként

[16] Szabó Dezső: *Megered az eső.* Szeged, Lazi, 2012. 237–238.

[17] Szabó Dezső: *Az antijudaizmus bírálata.* Budapest, Ludas Mátyás, 1938. 27. (= *Az egész látóhatár,* i. m. 516.)

[18] Szabó Dezső: *Új magyar ideológia felé (1923).* Budapest, Szabó Dezső Emléktársaság, 2002. 128. *(A szerk.)*

őrizhetjük meg: „Minden mozdulatom, minden szavam egyetlen indítása: a magyar életérdekek teljes látóköre, az önálló, független magyar történelmi műhely megépítése, a magyarság védelme, megmaradása, fejlődési lehetőségei. […] Én pedig annak a látásnak erejével, melyet az események még sohasem hazudtoltak meg, kiáltom minden magyar csíra, minden magyar akarat, magyar vágy felé: sohasem állott a magyarság olyan nagy lehetőségek előtt, mint most! A magyarság igazi európai szerepe csak most kezdődik, külön történelmi műhelyének egyéni alkotása most fogja megmutatni magát önállása, függetlensége minden erejével."[19] *A szerk.*)

Irodalom (F. Z.): Művei: *Az elsodort falu.* Budapest, Táltos, 1919; *Megered az eső (1931).* Szeged, Lazi, 2012. (További szépirodalmi műveitől itt eltekintünk.); *A vogul szóképzés.* Budapest, Nyelvtudományi Közlemények, 1904; „Az individualizmus csődje". *Huszadik Század,* 1915/8. 81–94; *Tanulmányok és jegyzetek.* Budapest, Táltos, 1920; *Egyenes úton.* Budapest, Táltos, 1920. Budapest, Révai, 1934. Budapest, Püski, 2003; *A magyar protestantizmus problémái.* Budapest, Genius, 1926; *Az értékelmélet vagy axiológia főbb problémái.* Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1929; *A magyar irodalom sajátos arca. Korunk nőproblémája. Az ellenforradalom természetrajza.* (Szabó Dezső Füzetek.) Budapest, Ludas Mátyás, 1934; *Magyarország helye Európában.* Budapest, Ludas Mátyás, 1935; *A magyar paraszt és a magyar kultúra.* Budapest, Ludas Mátyás, 1935; *A szellemi együttműködés célja, tartalma, határai.* Budapest, Ludas Mátyás, 1937; *Nemzeti állam – politikai nemzet.* Budapest, Ludas Mátyás, 1938; *Az antijudaizmus bírálata.* Budapest, Ludas Mátyás, 1938; *Az egész látóhatár, 1–3.* Budapest, Magyar Élet, 1939. Budapest, Püski, 1991; *A magyar jövő alapproblémái, 1–2.* Budapest, Ludas Mátyás, 1939; *A parasztprobléma és az irodalom.* Budapest, Ludas Mátyás, 1941; *A bölcsőtől Budapestig. Életeim, születéseim, halálaim, feltámadásaim.* Budapest, Pantheon, 1944; *Életeim,* 1–2. Csonkított kiadás. Budapest, Szépirodalmi, 1965. 1983; *A magyar Káosz.* Budapest, Szépirodalmi, 1990; *A végzet ellen.* Budapest, Magyar Fórum, 1993; *Szabó Dezső Breviárium.* Budapest, Szabó Dezső Emléktársaság, 1998; *Az egész látóhatár.* (Szabó Dezső Füzetek.) Budapest, Magyar Élet – Ludas Mátyás, *Budapest,* 1939. 1–2. köt. Budapest, Püski, 1991.

Róla: Budai Balogh Sándor – Hartyányi István: *Szabó Dezső-bibliográfia.* Budapest, Szenczi Molnár Társaság, 1996; Budai Balogh Sándor: *„Megtöröm a villámokat". Tanulmányok, írások Szabó Dezsőről.* Budapest, Püski – Magyar Líra Bt., 2004; Gombos Gyula (szerk.): *Szabó Dezső és a magyar miniszterelnökök.* Washington, Occidental Press, 1975; Gombos Gyula: *Szabó Dezső.* München, Molnár, 1966. Budapest, Püski, 1989; Gróh Gáspár (szerk.): *Az elsodort író. In memoriam Szabó Dezső.* Budapest, Nap, 2002; Kovács Dávid: *Szabó Dezső nemzetszemlélete.* Máriabesnyő, Attraktor, 2014; Péterfi Gábor: *Szabó Dezső és Féja Géza Trianon-reflexiója és külpolitikai nézetei.* Budapest, L'Harmattan,

[19] Szabó Dezső: *Az egész látóhatár,* i. m. 523, 531.

2011; „Szabó Dezső Emlékülés". *Irodalomtörténet,* 11/61. 1979/4. 953–989; Szőcs Zoltán (szerk.): *Szabó Dezső Emlékkönyv.* Budapest, Szabó Dezső Emléktársaság, 1993; Szőcs Zoltán (szerk.): *Szabó Dezső Enciklopédia.* Budapest, Kairosz, 2011; Monostori Imre: „Szabó Dezső, az »útmutató«. Németh László Szabó Dezső-képeinek változásai. 1–3.". *Kortárs,* 2018/10. 49–59. 2018/11. 66–74. 2018/12. 72–79.

Klestenitz Tibor

HUSZÁR KÁROLY

Az ausztriai Nussdorfban (ma Bécs része) született 1882. szeptember 10-én Schorn Károly és Eder Karolina gyermekeként. Iskoláit Ischlben és Szatmáron végezte, majd az esztergomi érseki tanítóképző intézetben szerzett oklevelet. Az Esztergom vármegyei Bajna községben kezdett el népiskolai tanítóként dolgozni, ám a közügyek iránti érdeklődése hamarosan a politika felé terelte. Kaas Ivor báró, a katolikus érdekekért küzdő Néppárt egyik támogatója fedezte fel Huszár tehetségét. A Budapestre költöző fiatal értelmiségi a katolikus sajtó munkatársaként állt a Néppárt szolgálatába: 1902-től a *Néppárt* (1910-től *Népújság*) című hetilap felelős szerkesztője volt, és emellett egyaránt írt cikkeket a szélesebb rétegek számára készülő, bulvárjellegű *Új Lap*nak, a komoly politikai orgánumként működő *Alkotmánynak*, valamint a keresztényszocialista *Igaz Szónak*. Egyik megindítója lett a hazai keresztényszocialista mozgalomnak, 1903-tól megszervezte a vidéki egyesületeket, majd központi szervező titkárként részt vett a világi hívek politikai és társadalmi tömörítésére törekvő Katolikus Népszövetség megalakításában is. 1904-től kezdve rendszeres szónoka lett az országos katolikus nagygyűléseknek, ahol főleg a szociális kérdésekben nyilvánult meg.

A sajtóban és a szervezőmunkában betöltött szerepét pártja már 1906-ban elismerte azzal, hogy képviselőjelöltként léptette fel a Tolna megyei szakcsi kerületben, de kétszáz szavazattal kisebbségben maradt. A sikerre 1910-ig kellett várnia, amikor Sárváron három ellenjelölttel szemben képviselővé választották. Ez a kerület később is hűséges maradt hozzá, hiszen a választók még három további alkalommal (1920-ban, 1922-ben és 1926-ban) bizalmat adtak neki. Részt vett az ellenzék alkotmányjogi harcában a Nemzeti Munkapárt ellen, majd az első világháború kitörésekor őrmesterként került

a frontra. 1916-ban az Erdélyben harcoló német hadsereg politikai és hírszerző osztályához osztották be, ahol Bethlen Istvánnal és Gömbös Gyulával együtt szolgált. Mandátumát ugyanakkor megtartotta, és sűrűn felszólalt a parlamentben szociális, népjóléti és katonai ügyekben.

1918 októberében a IV. Károly által kijelölt miniszterelnök, Hadik János gróf egy nappal a forradalom kitörése előtt felajánlotta neki a vallás- és közoktatásügyi tárcát, azonban az őszirózsás forradalom gyökeresen megváltoztatta a politikai helyzetet. Ekkor passzivitásba vonult, elsősorban újságírással és a Katolikus Népszövetség ügyeivel foglalkozott. Ennek ellenére 1919 tavaszán nem kerülte el a Tanácsköztársaság figyelmét: többször házkutatást tartottak nála, majd letartóztatták, és a Gyűjtőfogházban a rendszer túszaként tartották fogva. Kiszabadulása után Bécsbe menekült, ahol részt vett az Anti Bolsevista Comité tevékenységében, és a keresztényszocialista napilap, a *Reichspost* szerkesztőségében vállalt munkát. Hazatérése után, 1919. augusztus 15-én Friedrich István második kormányában a vallás- és közoktatásügyi tárcát bízták rá, feladata a proletárdiktatúra által államosított iskolarendszer helyreállítása és a pedagógustársadalom forradalmi szerepvállalásának megvizsgálása volt.

A Clerk-misszió erőfeszítéseinek eredményeként Huszár vezetésével 1919. november 24-én megalakult a „nemzeti koncentrációs" kormány, amelyben a keresztény-nemzeti erők mellett a szociáldemokraták és a polgári liberálisok is szerepet kaptak. A kormány fő feladata a béketárgyalásokon való részvétel, illetve a nemzetgyűlési választások megszervezése volt. Ezt sikeresen végre is hajtotta, noha hatalma igencsak korlátozott volt. Az újonnan összehívott Nemzetgyűlés 1920. március 1-jén kormányzóvá választotta Horthy Miklóst, aki március 15-én leváltotta a legitimista kormányfőt, utódja a szabad királyválasztó Simonyi-Semadam Károly lett.

Huszár ezt követően is élénken részt vett a közéletben, és büszke volt arra, hogy a konszolidáció felgyorsítása mellett foglalt állást: a parlamenti almanachban közölt önéletrajza szerint „[f]elszólalásaival nagyban hozzájárult a jogrend megszilárdításához. Emlékezetes a Soltra rendőr meggyilkolása után tartott beszéde, amelyben kijelentette, hogy lemond mandátumáról, ha a gyilkosokat 24 óra alatt el nem fogják." 1922-től a mérsékelten legitimista, de kormánytámogató Keresztény Nemzeti Egység Pártja, majd 1923-tól a Keresztény Nemzeti Gazdasági Párt vezetésében tevékenykedett. 1922-től a Nemzetgyűlés, 1927-től a képviselőház alelnöke volt. 1922-ben körutazást tett az Amerikai Egyesült Államokban, és a hadifoglyok kiadása érdekében fejtett ki propagandát. Országos akciót indított a budapesti nyomor enyhítésére, és közel húszmillió koronát gyűjtött a Láthatatlan Vendég jelszóval híressé váló vacsorával a szegények számára. Presztízsére számos szerveződés igényt tartott, így összesen hatvannégy társadalmi és kulturális egyesület vezetőségében foglalt helyet, ő irányította például a magyar tehetségvédelmi mozgalmat, de elvállalta a lágymányosi katolikus kör elnö-

ki tisztségét is. A lapkiadással fennálló kapcsolatát sem vesztette el, hiszen a katolikus *Kis Újság* főszerkesztője volt.

1928. január 1-jén kinevezték az Országos Társadalombiztosítási Intézet elnökévé, amivel automatikusan felsőházi tag is lett. Emellett fontos szerepet játszott a katolikus társadalomszervezési törekvésekben: ő vezette az 1930-as Szent Imre-év előkészítő bizottságát, és részt vett az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus szervezésében is. 1932-ben a magyarországi Actio Catholica Szociális- és Karitatív Szakosztályának vezetője lett. Eredményei elismeréseképpen XI. Pius pápa a Nagy Szent Gergely-lovagrend nagykeresztjével tüntette ki. 1934-től kezdve fokozatosan visszavonult a közélettől. 1941. október 29-én halt meg Budapesten az epeműtétjét követően fellépő szívelégtelenség következtében.[1]

Huszár Károly a kereszténységszocialista gondolat fáradhatatlan népszerűsítője volt, ám nem elsősorban eredetisége, inkább munkabírása, illetve gyakorlati politikai tevékenysége miatt volt jelentős. Pályája első szakaszát népies hangvételű röpiratok jellemzik, amelyekben a liberalizmus, a szabadkőművesség, a szociáldemokrácia és a zsidóság feltételezett társadalmi veszélyeinek „leleplezésére" törekedett.[2] Egy munkájában ötezer hazai páholytag nevét hozta nyilvánosságra azzal a szándékkal, hogy felfedje „a stréberek viszontbiztosító intézményének" működését.[3] Legfőbb témája azonban már ekkor is a munkásság helyzete volt: 1908-as írásában arról igyekezett meggyőzni az olvasókat, hogy a szociáldemokraták terjeszkedése és a feszültségek növekedése miatt a teljes társadalom érdeke a munkásság jogos igényeinek kielégítése. Szenvedélyesen kritizálta a hazai állapotokat: a családi életet szétziláló női és gyermekmunkát, a 11 órás munkaidőt, az alacsony béreket, a borzalmas lakásviszonyokat, az állami iparfelügyelet erélytelenségét, a munkásjóléti szervezetek hiányát. Az ateista szociáldemokráciát alkalmatlannak tartotta a munkásság képviseletére, ezért a kereszténységszocialista mozgalom megteremtése mellett foglalt állást: „A keresztény szakszervezetek a nemzeti megizmosodás, a békés társadalmi reformok és az igazi szociális haladás előmozdítói" – írta, azzal érvelve, hogy a mozgalom egyaránt szolgálni fogja az állam, az egyház és a társadalom érdekeit.[4] A kato-

---

[1] Huszár Károly (Sárvár). In Kun Andor – Lengyel László – Vidor Gyula (szerk.): *Magyar országgyűlési almanach 1927–1932. A felsőház és képviselőház tagjainak életrajza és közéleti működése.* Budapest, Légrády Nyomda, 1932. 146–149; Huszár Károly. In Lengyel László – Vidor Gyula (szerk.): *Magyar országgyűlési almanach. Ötszáz magyar élet 1931–1935.* Budapest, Globus, 1931. 388–390; Dús Ágnes (szerk.): *Magyarország miniszterelnökei.* 2. kiadás. Cégér Kiadói Kft., 1993; Markó László: *A magyar állam főméltóságai Szent Istvántól napjainkig.* Budapest, Helikon, 2006. 165–166; Romsics Ignác: *A Horthy-korszak.* Helikon, 2017. 196–198.

[2] Lásd például Huszár Károly: *Zsidómérleg. A Talmud népies ismertetése.* Budapest, Stephaneum, 1903.

[3] Huszár Károly: *Adalék a titkos politikai pártok történetéhez. 5000 szabadkőmíves névsora.* Budapest, Stephaneum, 1912; (Lásd még Huszár Károly: *A szabadkőművesség nemzeti veszedelem.* Budapest, Élet, 1911. *A szerk.*)

[4] Huszár Károly: *Magyarország ipari munkásai.* Szabadka, Szabadkai Nyomda- és Hírlapkiadó Vállalat, 1908. 31.

likus nagygyűlés – jobbára középosztálybeli – közönségét arról igyekezett meggyőzni, hogy a sztrájk a munkásság helyzete miatt jogos eszköz lehet az érdekvédelmi küzdelemben.[5]

Pályája későbbi részében egyre jelentősebb kiadványok készítésében működött közre, amelyek továbbra is elsősorban propagandacélokat szolgáltak: a háborús lelkesedés fenntartását célozta a magyar katonák hősiességéről írt munkája,[6] míg 1918-ban a monarchista érzület megerősítésére a királyi családról adott ki egy kötetet.[7] Az antibolsevista propagandát lendítette előre többek között a Tanácsköztársaság magyarországi történetét összefoglaló, általa szerkesztett kiadvány,[8] amely Amerikában, Németországban és Hollandiában is megjelent, továbbá a Szovjet-Oroszország sorsát bemutató könyv.[9]

1934-ben adta ki az Actio Catholica magyarországi megszervezése mellett érvelő kötetét, amelyben részletesen bemutatta a szervezet értékrendjét és a katolikus társadalomszervezési kísérleteket. Úgy látta, hogy Európa az első világháborúban öngyilkosságot követett el, a Nyugat a korlátlan materializmus, a szabadverseny, az individualizmus és az erkölcsi nihilizmus következtében, míg Oroszország a bolsevizmus pusztítása miatt hanyatlik. Ebben a helyzetben csak a katolikus egyház képes arra, hogy kiutat mutasson, hiszen a „történelem azt bizonyítja, hogy az egyház mindig világosabban és tökéletesebben látta az emberiség valódi érdekeit, mint a legkülönbözőbb politikai pártok, állambölcselők és világforradalmárok".[10] A válság megoldásának érdekében XIII. Leó és XI. Pius pápa szociális tanításának megvalósítását sürgette, a világi híveket határozottan arra intette, hogy az Actio Catholica keretében vegyenek részt a munkában, hiszen a papság egyedül nem képes minden feladatot ellátni. A politikai vonatkozások tárgyalása kapcsán nem rejtette véka alá, hogy a keresztény érdekek védelme szempontjából a Habsburg-dinasztia uralmának restaurációját is kívánatosnak látja: „A magyar apostoli királyság ügye nem maradhat egyes grófi szalonok és püspöki paloták magánügye, hanem az egész királysághoz hű nemzet feladatát kell, hogy képezze az, hogy az alkotmányos restauráció ügyét előkészítse és annak sikerét az egész magyar társadalom erejével biztosítsa."[11]

---

[5] Huszár Károly: A munkaadó szervezetekről és a sárga szakszervezetekről. In Klestenitz Tibor (szerk.): *Az országos katolikus nagygyűlések Magyarországon, 1900–1913. Válogatott beszédek és tudósítások.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016. 298–299.

[6] Huszár Károly: *A magyar nép hősei. Jellemző történetek a világháborúból.* Budapest, Szent István Társulat, 1915.

[7] Huszár Károly: *A mi királyi családunk.* H. n., k. n., 1918.

[8] Huszár Károly: *A proletárdiktatúra Magyarországon.* Budapest, Újságüzem, 1920.

[9] Huszár Károly – Ripszám Henrik: *Az égő Oroszország.* Budapest, Dante, 1926.

[10] Huszár Károly: *A Katolikus Akció szociális gondolatai. A világi apostolkodás vezérkönyve.* Budapest, Sárkány Nyomda, 1934. 41.

[11] I. m. 225–226.

Huszár Károly munkásságából a szakirodalom elsősorban miniszterelnöki szereplését értékelte,[12] illetve a keresztényszocialista mozgalomban és a katolikus pártpolitikában,[13] illetve társadalomszervezésben[14] végzett munkáját tárta fel részletesebben. Az újabb értékelések már annak jelentőségére is rámutatnak, hogy 1919-ben gyakorló újságíróként vette át Magyarország vezetését, jól ismerte a sajtó, illetve a propaganda jelentőségét, és így hazánkban „tömegkommunikációs szempontból ő volt az első igazi huszadik századi miniszterelnök".[15] Ez a tényező gyakorlati tevékenységében is tetten érhető: így például a Friedrich-kormány 1919 augusztusában az ő közbenjárására zárta le kompromisszumos megoldással a budapesti újságírósztrájkot.[16]

[12] Az 1. lábjegyzetben már említett szakirodalmi munkák mellett lásd Zeidler Miklós (szerk).: *A magyar békeküldöttség naplója. Neuilly–Versailles–Budapest* (1920). Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2017.

[13] Gergely Jenő: *A keresztényszocializmus Magyarországon, 1903–1923*. Budapest, Akadémiai, 1977; Gergely Jenő: *A keresztényszocializmus Magyarországon, 1924–1944*. Gödöllő, Typovent, 1993.

[14] Gianone András – Klestenitz Tibor: *Katolikus nagygyűlések Magyarországon*. Budapest, MTA BTK Történettudományi Intézet, 2017; Gianone András: *Az Actio Catholica története Magyarországon 1932–1948*. Budapest, ELTE BTK Történelemtudományok Doktori Iskola, 2010.

[15] Albertini Béla: „Az első magyar szociofotó »album«". *Budapesti Negyed*, 13. 2005. 125.

[16] Erről részletesen lásd Klestenitz Tibor: „A tördöfés és az újságírók. Sajtóellenesség a keresztény-nemzeti kurzus éveiben, 1919–1922". *Médiakutató*, 11. 2010. 85–99.

Patkó Edina

RAVASZ LÁSZLÓ

Ravasz László (Bánffyhunyad, 1882. szeptember 29. – Budapest, 1975. augusztus 6.) református teológus, lelkipásztor. A Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke, a Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventjének lelkészi elnöke, a Magyar Országgyűlés Felsőházának tagja volt, az MTA tagja. A Kisfaludy, Petőfi, Arany, Mikes, Janus Pannonius és Tisza István Társaság tagja volt. A *Protestáns Szemle*, az *Út*, a *Lelkészegyesület*, a *Református Figyelő*, a *Református Élet* és a *Magyar Kálvinizmus* főszerkesztőjeként dolgozott. Böhm Károly tanítványa, az általa alapított első magyar filozófiai iskolából, a Kolozsvári Iskolából induló szabadelvű, majd konzervatív gondolkodó, a Magyarországi Református Egyház XX. századi legnagyobb hatású vezetője volt.

Szülei Ravasz György és Gönczi Róza marosszéki székelyek, édesanyja minden felmenője a XVIII. század közepéig visszamenőleg kelementelki lelkész, édesapja első generációs értelmiségi, a helyi gazdasági felső népiskola tanítója volt. Az elemi iskolát Bánffyhunyadon, a középiskolát Székelyudvarhelyen végezte. A családi gyökerekkel itt azonosult, identitása modifikálódott: „ha van székelység és van *bennem* székelység, azt Udvarhelyt találtam meg, s Udvarhelyt rögződött belém" – írja önéletrajzában. A főgimnáziumban már tisztában volt vele, hogy a természettudomány nem, a bölcsészet annál inkább érdekli, bár titkon írónak vagy költőnek készült. Az érettségit követően tanulmányait a kolozsvári teológiai akadémián kezdte meg éppen a századfordulón, azzal a nem titkolt céllal, hogy kétévnyi beszámítással elvégzi a tanári szakot is, s mint „lelkészjellegű" tanár valamely református kollégiumban biztos állásra számíthat. Az önmagára elsősor-

ban bölcsészként tekintő Ravasz három tanárát emelte ki egyetemi éveiből: Böhm Károlyt, Schneller Istvánt és Széchy Károlyt.

Schneller előadásai révén találkozhatott a német idealizmus filozófusaival, pedagógiai előadásai a kor filozófiai irányzatainak megfelelően a német idealizmusban gyökereztek, amelyet Ravasz hol hegeliánusnak, hol kantiánusnak vagy herbatiánusnak talált. Ravaszra gyakorolt hatását is abban kell keresnünk, hogy – ahogyan ő fogalmaz – „a német ethikai idealizmus levegője áradt előadásaiból"[1] – s ez volt, ami a filozófia felé forduló Ravaszt az előadóterembe vitte. Széchyről meglehetősen kritikusan írt, szinte kiábrándítónak találta, mégis, éppen hiányosságai okán, ő az, aki az esztétika felé sodorta. Ravasz az irodalomtörténetről azt gondolta, hogy az az esztétika fenomenológiája, ezért nem tudta elfogadni, hogy Széchynek nincsenek filozófiailag fundált esztétikai elvei.[2] Esztétikai érdeklődésének terméke az 1903-ban az *Egyetemi Lapokban*, később könyv alakban is megjelenő első tanulmánykötete: *Aesthesis. Három széptani kérdés* címen, melyben három rövid esztétikai témájú tanulmánya olvasható. Az ekkor még írónak, költőnek készülő – az egyetemi lap hasábjain szárnypróbálgató –, olvasni mindig szerető, sőt azt szisztematikusan végző Ravasz újabb esztétikai témájú értekezéssel jelentkezett 1904-ben a kolozsvári Tudományegyetem Egyetemi Körének évkönyvében *Vallás és művészet* címmel. Majd a Vajda János költészetéről írott nyertes pályaművével, melyet ugyan doktori értekezés témájául is elfogadtak, lezárta „filozófiátlan esztétikai érdeklődését", és teljesen a filozófia felé fordult. Az esztétika még jó ideig élete része maradt, és az irodalom, különösen a költészet iránti érdeklődése egész életén át elkísérte, sőt a Böhm Károlynál készített disszertációjának témája is Schopenhauer esztétikája, majd legnagyobb hatású tanárának életét és munkásságát feldolgozó háromkötetes emlékkönyvében annak értékelméletét elemzi, különös tekintettel annak esztétikai alapelveire. Ez a legnagyobb hatású tanár Böhm Károly volt. „Ösztönszerűleg megéreztem, hogy összes tanáraim között legsúlyosabb egyéniség Böhm Károly" – írja az idősödő Ravasz. Böhm az első, önálló magyar filozófiai rendszer kidolgozója volt, és Ravaszt olyannyira letaglózta filozófiája, hogy annak hatása, függetlenül teológiájának változásától vagy újabb filozófiai áramlatok megjelenésétől, egész életművén áthúzódik.

Böhmnek – vizsgája során – nyilatkozott először úgy, hogy lelkésznek készül. Nagy Károly előadását hallgatva érzett először indíttatást a teológiára. Nagy Károlynak a teológia enciklopédiájáról tartott előadásait hallgatva új dimenzió tárult fel előtte, s ezzel együtt tisztelet ébredt benne a diszciplína iránt. Noha egy ideig időzött csak a liberális teológus nézetei mellet, Ra-

[1] Ravasz László: *Emlékezéseim*. Budapest, A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1992. 65.

[2] Ravasz: *Emlékezéseim*, i. m. 63.

vasz szellemi fejlődésének első teológiai állomása ez volt, ahol önvallomása szerint: „Egyszerre megtudtam, hogy a vallás a lelki életnek egyik alkati tényezője; megtudtam, hogy a vallás az emberi művelődésnek legnagyobb, egységesen összefüggő és szétágazó képződménye; megtudtam, hogy a hit és a kétely, a bizonyosság és kritika roppant párviadala feszíti szét és tartja össze a vallás külső és belső világát; megtudtam, hogy a dogma a vallásos érzés szóbeli kifejezése; az egyház az elhívottak társasága; megtudtam, hogy mi az evangélium és mi a törvény."[3]

Itt látta először, hogy teológiai problémákra miként válaszol a hagyományos teológia, a katolikus vagy a protestáns ortodoxia, a racionalizmus vagy éppen a modern teizmus. Rá egy évre – a Ferdinand Christian Baurt is hallgató – Kovács Ödön vallásbölcsészeti művét tanulmányozta, kivel – Ravasz szerint – a Bethlen-kollégiumban új fényes lap kezdődött, s kiről Bartók György teológiájáról írott munkájában így nyilatkozik: „Kovács Ödön megindította azt az új, termékeny irányt, mely a theologiát, mint a vallásos élettapasztalások tudományos feldolgozását, egyfelől a szabad vizsgálódás módszere mellett a modern világkép szerves alkotórészéül fogta fel, másfelől pedig a keresztyén kegyes tudat alaptételének fölállításával a vallást gyakorlati kérdéssé tette, elismervén a szívnek, az érzelmeknek örökkévaló jogait. Schleiermacher szelleme ihlette és termékenyítette meg az enyedi theologusok lelkét s új lelki élet támadt ott, ahol eddig sivár rácionalizmus, vagy orthodox supranaturálizmus járta."[4]

Ez tehát a teológia felé indulásának oka, keveredett benne a modern teológia, a kultúrprotestantizmus és az élményteológia, de nem fordult el a filozófiától. Sőt Schleiermacher filozófiájának tanulmányozásába kezdett, s szembetalálta magát a következő megállapítással: „a katholicizmusban az egyházhoz való viszony szabja meg a Krisztushoz való viszonyunkat, a protestáns teizmusban a Krisztushoz való viszony szabja meg az egyházhoz való viszonyunkat"[5]. Ekkor artikulálódott egyértelműen számára, hogy teológus lesz, pap lesz, de olyan, „amilyenné valaki egyáltalán lehet a szubjektív idealizmus böhmi filozófiája alapján, az úgynevezett modern theizmus tanítása mellett".[6]

Az adott korszakban az ortodox teológia és az egyre hangsúlyosabbá váló racionalizmus által uralt szellemi térben az élményteológia azt a lehetőséget nyújtotta, hogy az ész negligálása nélkül megmenthetővé vált a *hit aktusa*. Ekkor fogalmazta meg gyakorta citált életcélját: „Ezzel eldőlt életem nagy kérdése, anélkül, hogy jelentőségét akkor még fel tudtam volna becsülni. Én csak azt tudtam, hogy teológus vagyok, és az leszek Böhm Károly

[3] Ravasz László: *Magamról*. Budapest, Coetus, 1944. 6.
[4] Ravasz László: *A Tábor-hegy ormán*. Kolozsvár, szerzői kiadás, 1928. 14.
[5] Ravasz: *Magamról*, i. m. 6.
[6] Ravasz: *Magamról*, i. m. 6.

filozófiája alapján, mint ahogy teológus volt Biederman a hegeli és Ritschl a kanti filozófia alapján."[7] Ravasz nem sejthette, hogy egyrészt szisztematikus munkára mily kevés ideje lesz még hosszú életének dacára is, másrészt hogy mennyire modifikálja majd a fenti képet a lelkében, gondolkodásában hamarosan bekövetkező újabb fordulat 1909-ben, hogy azt húsz évvel később, 1929-ben Karl Barth *Christliche Dogmatikjának* elolvasása után újabb kövesse.

Bartók püspök elégedetlen volt titkárával, akinek helyét 1903 novemberében Ravasznak kellett átvennie. Az ügyintézés, a hivatali teendők és az irodai adminisztráció nemcsak idejét emésztette fel, hanem keményen próbára is tette, mégis e nehéz iskola nagy haszonnal járt, és püspökként rádöbbent, milyen felbecsülhetetlen tudásra tett szert. Ez alatt az idő alatt vált igehirdetővé is, s a Farkas utcai templomban nemcsak idős nénik, hanem fiatalok, egyetemisták is felfigyeltek rá. Kezdetben ő is – a korban megszokott módon – külföldi prédikációkat vett alapul, bár nehezen talált önmagához közel állót, végül Kirms, Schwarz, Rittelmeyer műveiből dolgozott, de lustasága – szerencsére – győzött, és saját prédikációkat kezdett írni, minek számára is meglepő konklúziója volt, hogy utóbbiak kedveltebbek lettek az átiratoknál.

Bartók György melletti titkársága alatt ismerkedett meg későbbi feleségével, megkérte Bartók püspök legkisebb lánya, Margit kezét, és 1908-as esküvőjüket követően öt gyermekük született. Előtte még egy rövid időre búcsút mondott Erdélynek, és Berlinbe indult tanulmányútra. 1905 októberében indult Németországba. Otto Pfleiderert hallgatta, kinek vallásbölcseletét már odahaza tanulmányozta, majd két előadást is felvett, Alois Riehlt és Georg Simmelt hallgatta, kik ez idő tájt Schopenhauerrel is foglalkoztak, így eredeti céljától eltérően, amikor is *A mérték fogalma az esztétikai ítéletben* címmel készült megírni disszertációját, Schopenhauer esztétikája felé fordult. Esztétika iránti újbóli fellelkesülését segítette, hogy volt alkalma Max Dessoir, az esztétika pszichológiájával is foglalkozó, valamint Heinrich Wölfflin művészettörténész előadásait is látogatni.

Ezt követően a teológiai gondolkodásmódján jelentős nyomot hagyó, Ravasz szavai szerint is lebilincselő és elbűvölő előadásmóddal rendelkező Adolf von Harnack, valamint Julius Kaftan előadásait látogatta. A berlini évektől mondhatjuk, hogy Ravasz tevékenységét áthatotta az az idealista axiológia, melynek gyakorlati hasznaként a teológiában központi helyre kerülhet a szubjektum, amivel Ravasz a személyes hit prioritását kívánja teológiailag is megalapozni.

Hazatérve, 1907-ben Böhm Károlynál befejezte doktori értekezését *Schopenhauer aesthetikája* címmel, és még ugyanezen évben sietett megírni magántanári értekezését *Bevezetés a gyakorlati theológiába* címmel, hogy indulhasson a Molnár Albert 1901-es halálát követően betöltetlenül hagyott gya-

[7] Ravasz: *Emlékezéseim*, i. m. 76.

korlati teológiai tanszékért. A Molnár Albert tanszékéért vívott csatából Nagy Károly támogatásával Bartók püspök ellenzése dacára Ravasz került ki győztesen, így 1907 szeptemberétől a kolozsvári teológiai fakultás gyakorlati tanszékének nyilvános, rendes tanára lett.

Az 1909-es esztendő döntő fordulatot hozott a dogmatizmusból felszabaduló, intellektualizált teológia iránt lelkesedő, még inkább filozófus Ravasz gondolkodásában. Gondolkodásának új orientációját három esemény indította el. Ravasz *Emlékezéseim* című második önvallomásában leírja, hogy a teológiai fakultásra úgy iratkozott be, hogy inkább hitetlen volt, mint nem, az Istenről homályos spekulációkban gondolkozott, annak közellétét nem érezte, még kevésbé adta át magát engedelmességre.[8] Azonban 1909. május 1-én érkezett az akkor közel kétszázezer diákot tömörítő Keresztyén Diákok Világszövetségének főtitkára, John R. Mott Kolozsvárra, s tartott Ravaszra nézve is megrázó erejű beszédet. „Nem hallottam még embert, aki úgy tudott volna *érdekelni*, mint ő"[9] – írja Ravasz, és John R. Mottot hallgatva nemcsak a megkövesedett dogmatizmust ítélte elégtelennek, ekkor lépett túl a modern teológián: „Ez a Krisztus nem az orthodox theológiáé, de nem is a moderné. Nem ilyen vagy olyan dogmatika Krisztusa, hanem a tied, a tied, akibe belenőttél, mint a fagyöngy a fába, s akkor sem eresztenéd el, ha millió samáriai asszony, millió *doctor ac professor theologiae* azt mondaná: tagadd meg, hazugság volt mindaz, amit mondottunk felőle"[10] – írja később.

Szakított a vallástörténeti iskolával, mert ekkor már úgy látta, hogy habár Isten lábnyoma meglátszik a történelmen, mégsem ott kell keresni, miként a bölcsészettudományokban sem, és a teológiában sem, mert „a hit még mindig szült theológiát, a theológia még sohasem szült hitet",[11] s bár tudósként nem a tudomány és a teológia ellen kíván szólni, de felemeli szavát *„a filius ante patrem"* elméletekkel szemben, mert ettől kezdődően mindenütt azt hirdeti, élő Istenhez dedukcióval eljutni nem lehet, miként a historizmus útján sem, mert „amíg meghódítják a tudománynak a múltat, elveszítik az életnek a jelent".[12] A templom nem válhat a felnőttek iskolájává, hol hasznos dolgokról hallhatunk, és az igehirdető feladata nem a tanítás vagy a gyönyörködtetés – mutat rá Ravasz –, hanem a prófétálás. Az antropológiai világképpel való szakításhoz a John Mottal való találkozáson kívül a Kálvin-tanulmányok és Abraham Kuyper *A kálvinizmus lényege* című munkája vezette el.

---

[8] Ravasz: *Emlékezéseim*, i. m. 112.

[9] Ravasz László: *„Az emberélet útjának felén."* Kolozsvár, Az Út – Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet, 1925. 87.

[10] Ravasz László: Tekintélyhit – személyes hit. In uő: *„Az emberélet útjának felén."*, i. m. 186.

[11] Ravasz László: Istent megtalálni. In uő: *„Az emberélet útjának felén."*, i. m. 186.

[12] Ravasz László: John Mott. In uő: *„Az emberélet útjának felén."*, i. m. 90.

„Ne filozófiában, hanem *életben* keressük az Istent!"[13] – hangsúlyozta ezt követően, és a *cognitio Dei* alapját a tények tapasztalatában jelölte ki, mert már azt hangsúlyozta, hogy nem elég nevét tudni, s hallani róla. „Istent csak az ismeri, aki tapasztalja, megérti és magához kapcsolja [...]",[14] az, aki személyesen találkozik vele. Elmondhatjuk, hogy szinte minden ekkor születő írása, elmélkedése és beszéde éppúgy, mint prédikációja a John R. Mottal való találkozás és a Kálvin-tanulmányok révén szellemiségében bekövetkező orientáció lenyomata. Mindezek azt mutatják, hogy újfajta élményteológiát hirdetett meg, a schleiermacherit és niebergallit nem tagadta meg, de kiegészítette. Személyes élettapasztalatot hirdetett most is, de a hangsúly az újjászületésre került. Már *A gyakorlati teológiájában* az üres krisztológia helyébe a történeti Jézus élő személyének megismerése lép, élményteológiát írt már akkor is, de 1909 után személyes tapasztalatot hirdetett. Már legkorábbi írásain is látszik, hogy számára az ortodox dogmatizmus nem más, mint ehetetlen gyémánt, de ekkor már a filozófiai, elméleti magasságot sem tartotta elegendőnek, mert Mott szavaiban a „végrendelet komolyságát" érezte Ravasz. A két élményteológia közti különbséget jól szemlélteti, hogy míg a *Bevezetésben* „a mívelt gondolkodással" összeegyeztethető keresztyénséget hirdeti, mely „a szívnek békét és vigaszt, az akaratnak acélos erőt, vidám lendületet ád", ekkor a *megváltásra* szoruló szubjektum került a középpontba.

1915-ben Makkai Sándorral és Imre Lajossal elindította *Az Út* című folyóiratot, és megjelent főműve Pápán *A gyülekezeti igehirdetés elmélete* címmel. Homiletikáján rögvest szembeötlik két alapvető eltérés magántanári értekezésétől, egyrészt már érződik a John Mottal való találkozás hatása, másrészt elegendő idő állt rendelkezésére, hogy szubjektív élményei és tanárságának tapasztalatai egyfajta rostaként szűrjék meg mind filozófiai, mind teológiai olvasmányait, tanulmányait, és szintetizált formában épüljenek be gondolkodásába.

1918-ben az Erdélyi Református Egyházkerület főjegyzőjévé választották. Az első világháborút követően került életének új szakaszába, mint ahogyan új korszak kezdődött a háborút elvesztő, s annak következményeképpen hihetetlen módon megcsonkított Magyarország életében is. Amikor megingott a haladásba vetett hit, és az individualizmusnak végképpen bealkonyodott, amikor válságba jutott a hagyományos polgári filozófia, és új irányt vett a teológia, akkor érkezett ő a már Magyarországtól elszakított Erdélyből, a teológiai katedráról 1921-ben Budapestre. Petri Elek püspök 1921-ben bekövetkező halálát követően kapott meghívást a Kálvin téri gyülekezet lelkipásztori székébe, amit ő azzal a feltétellel vállalt, részint siketnéma fia miatt, ha lelkészi beiktatását püspökké választása követi. Ravasz 27 éven át

[13] Ravasz László: Tekintélyhit – személyes hit. In uő: *„Az emberélet útjának felén."*, i. m. 186.
[14] Ravasz László: Cognitio Dei. In uő: *„Az emberélet útjának felén."*, i. m. 208.

a Dunamelléki Egyházkerület püspöke és 1937–1948 között a Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventjének és Zsinatának lelkészi elnöke is volt, egyúttal egyházának legmeghatározóbb személyisége.

Püspöksége elején szembetalálta magát azzal a helyzettel, hogy a „kormányzó gyülekezet nem volt élő hitű, az élő hitű tagok kívül estek a kormányzó gyülekezet tagozatain". Ezért Püspöki székfoglaló beszédében fő programjaként határozza meg: *egyháziasítani az egyesületi keresztyénséget, evangelizálni a történelmi egyházat.*[15]

Saját teológiai fejlődéséről így írt: „Theologiai szempontból ez az egész idő így jellemezhető: a kálvinista theologiától indulva a reformátori theologia felé haladtam. Azt nem mondhatom, hogy akármelyiknek felesküdtem volna, de az igaz, hogy mindkettőtől igen értékes indításokat vettem. Most is az a meggyőződésem, hogy a kettő között sokkal kisebb az ellentét, amint maguk is gondolnák. Lényegében mind a kettő azonos theologiai világkép, csak az egyik statikai, a másik dynamikai oldalról nézve. – Ha az Isten szuverénitásának gondolatát az Ige főségének gondolatával egybekapcsoljuk, illetve az uralkodó és a beszélő Istenről szóló tanítássá tesszük a theologiát: mindenütt megtaláljuk a történelmi kálvinizmus és a dialektika theologia közös gyökerét. Ez villant fel előttem 1929 nyarán, midőn az Atlanti Oceán túlsó partján egy kis északamerikai fürdőhelyen átolvastam Barth Károly „Christliche Dogmatik"-jának első kötetét, illetve első fogalmazását." „Ha végignézek theologiai pályafutásomon, ezt kell mondanom: nem adatott meg nekem theologiai problémákat elméleti célzattal, tudományos érdekből fejtegetni; legalább is: nem ez volt az életművem. Mindig gyakorlati feladatok előtt állottam s e feladatok becsületes megoldása érdekében végeztem theologiai tanulmányokat erőm teljes megfeszítésével. Ezért sohasem tudtam rendszert adni, de egy hosszú pálya sokféle változása miatt felelnem kellett a keresztyén élet majdnem minden kérdésére."

Valóban gyakorlati feladatok előtt állt, minthogy a XIX. századi polgári átalakulások új lendületet adtak egyrészt a már korábban elinduló nőjogi mozgalmaknak, másrészt a munkásság szervezett fellépésének, harmadrészt az európai zsidóság honosításának, illetve társadalmi helyzete és jogai rendezésének, Ravasznak püspöksége során már elkerülhetetlenné vált – bár már Erdélyben is jelentek meg hasonló tárgykörben cikkei –, hogy ezen három kardinális „kérdés" kapcsán is megfogalmazza álláspontját. A XIX. század második felétől a munkásság mint társadalmi csoport helyzete, valamint a társadalom felét kitevő nők jogfosztottsága váltotta ki a leghevesebb polémiát. A két szociáletikai témát szokás „munkáskérdés"-ként és „nőkérdés"-ként meghatározni, ehhez kapcsolódott a XIX. század közepén egy további „kérdés", mely főként a századfordulót követően került a társadalomtudósok – és nem csak a társadalomtudósok – diskurzusának hom-

[15] Ravasz: *Emlékezéseim*, i. m. 166.

lokterébe: az úgynevezett zsidókérdés, mely ugyan Európában nem új keletű, mégis egészen új típusú narratívában konstituálódott. Ravasz László a nemzeti liberalizmusban gyökerező, de abból kiábránduló, a kezdetben a tudományt a teológiával egyeztetni igyekvő liberális teológiát művelő és vallástudományt építő filozófus-teológus volt, ám a *metanoia* hatására az Igét középpontba emelő és evangelizáló prédikátorrá lett, aki mindeközben egyházvezető, és ezáltal politikai véleményformáló, így a zsidókérdést is mindebből következően egyéni világlátásával sajátos narratíva mentén fogalmazta meg. A *Huszadik Század* című folyóirat 1917-ben indított körkérdést a témában. Ravasz korábban a *Protestáns Szemlében* 1915-ben Aleph álnéven *Számadás* címmel írt cikket a témában.[16] Ennek továbbgondolt változata lett a felelete a *Huszadik Század* körkérdésére. Ravasznak ez volt az első, a témának szentelt cikke, amelyben átfogó elemzését adja a zsidókérdésnek. Határozottan azok mellett teszi le a voksát, akik szerint van zsidókérdés, és annak okaként egyszerre jelöli meg a keresztyén társadalmat és magát a zsidóságot. Itt fogalmazza meg először a zsidókérdés megoldásának módját, melyhez a későbbiekben, a zsidótörvények tárgyalásakor – azok megszavazása esetén is – mindig konzekvensen ragaszkodott, és ha változott is a történelmi helyzet, és így többféle módon és szinten közelített is a témához, a zsidókérdés megoldásának kulcsát mindig a „teljes faji beolvadás"-ban[17] határozta meg. Azt, hogy ez a faji beolvadás lehetséges, tényként kezelte, írásaiban rendre a mikéntjével, azt segítő, illetve gátló tényezőkkel foglalkozott. A zsidótörvények tárgyalásakor mindhárom esetben hosszú beszédet tartott a felsőházban is. A három zsidótörvényből az első kettőt megszavazta, a harmadikat nem. A háború alatt kezdeményezte a Jó Pásztor Bizottság létrehozását, mely előbb a zsidó származású protestánsokat pártfogolta, később segíteni igyekezett minden üldözöttön, jelentősebb eredményt a gyermekmentés terén ért el.

A faluból a városba áramló, gyökereit vesztő – egyre népesebb réteget jelentő – munkásság helyzetével, a református egyház alapját jelentő kisbirtokos földművelők mindennapi küzdelmeivel, illetve az átalakuló társadalmi és gazdasági helyzettel, valamint a háborús pusztítás során megváltozó konstellációba kerülő nők gazdasági integritásával számtalan írásában, beszédében foglalkozik.

Bár a feminizmusról szóló diskurzusban nem vett részt, mégis szociáletikai tárgyú munkáinak jelentős részében foglalkozott a nőkérdéssel. Ravasz nőképe, mint általában a keresztyén gondolkodóké, ugyan nem akkurátusan kimunkált, de annak ellenére, hogy magukról a feminista mozgalmakról

[16] Aleph: „Számadás, 1–2". *Protestáns Szemle*, 1915. 41–51, 141–148; e cikket Ravasz újra kiadta: *„Az emberélet útjának felén."*, i. m.

[17] *A zsidókérdés Magyarországon. A Huszadik Század körkérdése.* (A Huszadik Század Könyvtára, 64.) Budapest, A Társadalomtudományi Társaság Kiadása, 1917. 128. (Dr. Ravasz László nyilatkozata: 126–129.)

nem fogalmazott meg explicit véleményt, csak elvétve használta magát a fogalmat is, mégis, a nőkérdés legfontosabb témájáról – a nő szubjektivitásának lehetőségéről – megfogalmazott gondolatai mentén értelmezhetővé válik a nőemancipációhoz való viszonyulása is. A ravaszi gondolkodásban jól argumentálható hangsúlyeltolódást láthatunk a nőkérdésről írott munkáiban a háborút megelőző és az azt következő időszak között, ugyanakkor nőképében vannak bizonyos momentumok, melyek írásaiban változatlan formában megjelennek mindkét időszakban, mintegy kontinuumot képeznek gondolkodásában, és alapját jelentik a nőemancipációról argumentálható nézeteinek. Ilyenek a nő szubjektivitása, a tudományos munkához való affinitásának elfogadása, az önálló egzisztenciára való törekvés fontossága, de mindkét korszakában kifejezetten fellép a feleségszerep mint munkahely értelmezése ellen, miképpen elutasítja a nő középkori felfogását is. A háborút követő időszakban a nemzethalál víziója határozta meg a nőemancipációs mozgalmakhoz való viszonyulását, ezért a nőkérdés központi elemének a női lét legfontosabb életparancsának betöltését, az anyaság megvalósulását tekintette, minthogy a magyar reformátusság gerincét jelentő kisbirtokos rétegben terjedt el leginkább az „egykézés", mely ellen Ravasz, kit szokás az „egyke" elleni küzdelem apostolaként is számon tartani, egyre elkeseredettebb és reménytelenebb küzdelmet vívott.

Szociális nézetrendszerének alapjait még püspöki működése legelején megfogalmazta, 1921. december 18-án a csepeli MÁV-gépgyár tisztviselői és munkásai előtt tartott *A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa* című előadásában. Ravasz a falu–város dichotómiában az egymásmellettiséget választja, legfőképpen mert felismeri a kettő elválaszthatatlanságát, összefonódását, nem csupán abban az értelemben, hogy „a város falut eszik",[18] hanem abban is, hogy míg Nyugat-Európában az iparosítás és az erőteljes szekularizáció között fennálló időtáv lehetőséget adott a városokba érkező munkásság számára az új környezethez való alkalmazkodásra és a gyökéreresztésre, minthogy az egyházak megtartó ereje csak fokozatosan, később gyengült meg, addig Magyarországon a megkéső iparosítással egybeesett a felerősödő szekularizáció. Így állhatott elő az a paradox helyzet, melyben eldönthetetlenné vált a két legsürgetőbb feladat – a falu megtartásának és a munkásság evangelizálásának – sorrendisége.

Nemzetfilozófiájának alapvetése, hogy a magyarság nem faji, hanem értékfogalom, a nemzethez tartozás nem jogi, gazdasági vagy hatalmi kérdés, „hanem mindenestül fogva erkölcsi ügy", egységét nem vér vagy az egyazon fajhoz tartozás biztosítja, a magyarság lelki test, *corpus spirituale*, lelki valóság, műveltség.

[18] Ravasz László: Arccal a falu felé. In *Legyen világosság, III.* A Budapesti Theológiai Akadémia évzáró ünnepélyén. 278–288. Itt: 278.

A tudós püspök minden lehetőséget megragadott, hogy prédikációi mind szélesebb tömegekhez eljuthassanak. Amint 1925. december 1-én megkezdte működését, a Magyar Rádió és Telefonhírmondó Rt. felismerte a benne rejlő lehetőségeket. A prédikátorok közül elsőként a Kálvin téri templomból Ravasz László igehirdetéseit közvetítették.

A második világháborút követően ismét, miként a nemzet, úgy Ravasz életében is fordulat áll be. 1948. április 14-én Rákosi Mátyás a Parlamentben fogadta Ravaszt, és közölte vele, hogy szükségesnek látja, hogy a református egyház vezetéséről lemondjon. Egyúttal tájékoztatta, hogy lemondása esetén lelkipásztori tevékenységét a Kálvin téren folytathatja, míg ellenkező esetben maradását hadüzenetnek tekinti az egyház részéről. Ravasz 1948. április 28-án az egyetemes konvent ülésén konventi, április 30-án zsinati elnöki tisztéről, május 15-én dunamelléki püspökségéről is lemondott. 1948. október 1-től a Kálvin téri református gyülekezet lelkésze volt és a teológián homiletikai szemináriumot tartott. A hallgatókkal a templomban tartott homiletikai munkaközösséget a hatalom nyomására be kellett szüntetnie. Éva lánya férjét, dr. Szacsvay Ferencet 1949-ben két év börtönbüntetésre ítélték. Lánya két gyermekével hozzá költözött. Másik lányát, dr. Uray Sándornét, Verát 1951. június 21-én családjával együtt kitelepítették. Egy 1953-as rendelet szerint a kitelepítettek vidéken élő rokonokhoz költözhettek a kényszerlakhelyükről. Ravasz kérvényezte Rákosinál, hogy Leányfalura költözése után lánya családjával hozzá költözhessen. Ravasz tudta, kiköltözése Leányfalura és lányáék hazajövetele csak nyugdíjba vonulásával együtt lehetséges, ezért beadta nyugdíjazási kérelmét, azzal a kéréssel, hogy a végleges búcsút november 15-ére kívánja tenni, lelkészszolgálatának 50. évfordulójára. Kérése nem teljesült, 1953. február 8-án hirdethetett igét utoljára.

1956. október 31-én Leányfaluról a fővárosba hívták, minthogy a Kálvin téri gyülekezet visszahívását követelte. November 1-én beszédet mondott a rádióban. Bereczky Albert püspök, aki súlyos betegen kórházban feküdt, előbb püspökségéről, majd lelkészi állásáról is lemondott, és a Kálvin téri református gyülekezet presbitériuma azonnal Ravaszt hívta meg lelkésznek. Minthogy Bereczky lemondása nem volt egyértelmű, Ravasz csak kisegítői prédikátori tisztet vállalt. Prédikált és a forradalom alatt alakuló Református Megújulási Mozgalom lelki vezetője volt, programjának írója lett. 1957. január 5-én az állam gyülekezési tilalmat rendelt el, így a mozgalom feloszlott. 1957 májusában harmadik lánya, Boriska férjét, dr. Bibó Istvánt bebörtönözték. Bibó Nagy Imre 1956-os kabinetjében volt államminiszter, ezért a forradalom leverését követően életfogytiglani börtönre ítélték, ahonnan 1963-ban amnesztiával szabadult.

Ravasz a Kálvin téren 1957. április 14-ig hirdethette az Igét, utána teljes szilenciumra ítélték. Majd két évtizednyi hallgatásra ítéltség alatt kis házi közösségnek prédikált és megírta az *Újszövetség magyarázata*, az *Ószövetségi magyarázatok*, a *Kis dogmatika*, a *Hazafelé…*, továbbá *„Én vagyok a te Istened”*.

A Tízparancsolat magyarázata és az *Emlékezéseim* című munkáit, melyeket csak halála után, az 1990-es rendszerváltást követően adták ki. 2007-ben kiadták a szilencium alatt – kis közösségben – elhangzó kéziratos prédikációit *„Te csak hang vagy…". Ravasz László kéziratos prédikációi (1949–1963)* címmel. A tudós püspök 93. életévében, 1975. augusztus 6-án hunyt el.

Ravasz László mint tudós püspök az első magyar filozófiai iskolából indult el, és nem csupán magas méltóságánál fogva, de hatással, mégpedig jelentős hatással volt tanítványaira (püspökök: Makkai Sándor, Révész Imre, Vásárhelyi János, Nagy Ferenc; és professzorok: Tavaszy Sándor, Varga Zsigmond, Musnai László, Gönczy Lajos, Mátyás Ernő, Nagy Géza, Nagy András, Juhász Albert és Imre Lajos), híveire, egyházára, hazájára. Tavaszy Sándor és Imre Lajos önvallomásukban is a legnagyobb hatású tanáruknak vallották Ravaszt. Utóbbi 1913-ban magántanári fokozatát is gyakorlati teológiából szerezte, és dolgozatát Ravasznak nyújtotta be *A gyermek vallása. A katechetika módszertanának valláslélektani alapvetése* címen.

1990-ig nem jelenhettek meg művei. Az 1989-et megelőző évtizedekből a legrészletesebb vizsgálatot Vasady Béla, Makkai Sándor, Málnási Bartók György,[19] valamint Kádár Imre[20] – még Ravasz élete során – és Kónya István[21] – részben már Ravasz halálát követően – végezte. Vasady, Málnási Bartók és Makkai elemzésére, Ravasz hatvanadik életévének és dunamelléki püspökségének huszadik évfordulójára az 1941-ben kiadott emlékkönyv szolgáltatott apropót. A teológustárs, tanítvány, barát és munkatárs emlékkönyvének igei alapon álló méltatását és szolid bírálatát még az 1945 előtti rendszerben adták ki. A marxista kutatónak, Kónya Istvánnak részint Ravasz Lászlóról, részint a kálvinizmus, és azon belül a magyar református egyház bírálatáról a 60-as évektől jelentek meg munkái. Miként Kónya, Kádár Imre is a második világháborút követően, a kommunista diktatúra alatt írta munkáját, a rendszer ideológiai elvárásának megfelelően diabolizálta Ravaszt. 1990 óta számos munka igyekszik tudományos igénnyel feltárni Ravasz munkásságát. Az 1989-ben megváltozó politikai helyzetet követően érthető módon a kutatás elsősorban – bár nem kizárólagosan – a korábbi évek, évtizedek történelmi, politikai eseményeinek új, eleddig tiltott, esetleg tűrt aspektusokból való feltárására irányult. Kutatói: Hegedűs Loránt, Hatos Pál, Tóth-Matolcsi László, Kiss Réka, Kozma Zsolt, Bogárdi Szabó István,

---

[19] Lásd Vasady Béla (szerk.): *És lőn világosság. Emlékkönyv Ravasz László hatvanadik életéve és dunamelléki püspökségének huszadik évfordulója alkalmából.* Budapest, Franklin Társulat, 1941.

[20] Kádár Imre: *Egyház az idők viharaiban. A Magyarországi Református Egyház a két világháború, a forradalmak és ellenforradalmak idején.* Budapest, Bibliotheca, 1957.

[21] Lásd Kónya István: *Ravasz László nézeteinek filozófiai alapjai. Különlenyomat a Kossuth Lajos Tudományegyetem Actájának IX/I/1. kötetéből.* Debrecen, 1963; Kónya István: *A magyar református egyház felső vezetésének politikai ideológiája a Horthy-korszakban.* Budapest, Akadémiai, 1967; Kónya István: *Tanulmányok a kálvinizmusról.* Budapest, Akadémiai, 1975; Kónya István: *Kálvinizmus és társadalomelmélet.* Budapest, Akadémiai, 1979; Kónya István: *Keskeny úton a „szolgáló egyház" felé.* Budapest, Akadémiai, 1988.

Juhász Tamás, Varga Gáborné Kassay Krisztina, Fürj Zoltán, Kádár Péter, Barcza József, Tenke Sándor, Ladányi Sándor, Lackó Miklós, Patkó Edina.

Művei: Önálló könyvek: *Aisthesis. Három széptani kérdés.* Kolozsvár, szerzői kiadás, 1903; *Vallás és művészet. Kolozsvári Tudományegyetem Egyetemi Körének Évkönyve.* 1904; *Schopenhauer aesthetikája.* Kolozsvár, Gombos Ferenc Könyvnyomdája, 1907; *Bevezetés a gyakorlati theológiába.* Kolozsvár, Ellenzék, 1907; *„Ez ama Jézus". Egyházi beszédek, elmélkedések.* Kolozsvár, Stein János Magyar Királyi Egyetemi Könyvkereskedés, 1910; *A gyülekezeti igehirdetés elmélete.* Homiletika. Pápa, Magyar Református Egyház, 1915; *A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa.* Budapest, Tisztviselőtelepi Református Missziói Egyház, 1922; *Gondolatok.* Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1922; *Két beszéd: Tisza István és a magyar tragédia; Műalkotás és élvezet.* Budapest, Studium, 1924; *Látások könyve.* Budapest, Studium, 1917[1]. 1924[2]; *„Az emberélet útjának felén".* Kolozsvár, Az Út – Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet, 1925; *Orgonazúgás.* Budapest, Studium, 1927; *Tudom, kinek hittem.* Budapest, Studium, 1927; *A Tábor-hegy ormán.* Kolozsvár, szerzői kiadás, 1928; *Alfa és Ómega, I–II.* Budapest, Franklin Társulat, 1933; *Hit és engedelmesség.* Kolozsvár, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet, 1936; *Legyen világosság, I–III.* Budapest, Franklin Társulat, 1938; *Isten rostájában, I–III.* Budapest, Franklin Társulat, 1941; *Korbán, I–II.* Budapest, Franklin Társulat, 1942; *Magamról.* Budapest, Coetus, 1944.

Posztumusz könyvek: *Újszövetség magyarázata.* Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1991; *Hazafelé.* Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992; *Ószövetségi magyarázatok.* Budapest, Kálvin, 1993; *Kis dogmatika.* Budapest, Kálvin, 1996; *„Én vagyok a te Istened". A Tízparancsolat magyarázata.* Budapest, Kálvin, 2007; *Az eleveelrendelés.* Szerk. Máthé Elek – Muraközy Gyula. (Kálvin Könyvtár.) Budapest, Sylvester Nyomda, é. n.

Posztumusz gyűjteményes kötetek: Bárczay Gyula (szerk.): *Válogatott írások, 1945–1968.* Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1988; *Krisztussal a viharban. Igehirdetések.* Budapest, Kálvin, 1997; *„Te csak hang vagy." Ravasz László kéziratos prédikációi (1949–1963).* Dunamelléki Református Egyházkerület – Pócsmegyer-Leányfalui Református Egyházközség, 2007.

Egyéb írások: Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire. In Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Böhm Károly élete és munkássága.* II. köt. Besztercebánya, Madách Társaság, 1913; Dr. Ravasz László püspöki székfoglaló beszéde. In B. Majoros János (szerk.): *Dr. Ravasz László dunamelléki püspök beiktatása alkalmával elhangzott beszédek és imák.* Budapest, Dunamelléki Egyházkerület, 1921; Niebergall. In *Niebergall. Erdélyi emlékfüzet.* Kolozsvár, Gloria Könyvnyomda, 1934; „A falu jövője". *Kelet Népe,* II. évf. 1936. 5. sz. 15–17; „A magyarság lelki egysége". Társszerző: Kelemen Krizosztom. *Pester Lloyd,* a karácsonyi és újévi szám különkiadása, Budapest,

1943; *Széchenyi eszmevilága.* Társszerzők: Berzeviczy Albert, Tolnai Vilmos, Gaal Jenő, György Endre, Ferdinandy Géza. Budapest, Franklin Társulat, é. n.; „Védőbeszéd és vádirat. Interjú Ravasz Lászlóval". *Haladás,* 1946. december 22. 5.

Tonk Márton

TAVASZY SÁNDOR

Tavaszy Sándor, a XX. század első felének nagyhatású erdélyi teológiai-filozófiai gondolkodója és közéleti személyisége 1888. február 25-én született az egykori Maros-Torda vármegyéhez – ma Romániához – tartozó Marossárpatakon. Szülei erdélyi középbirtokos családból származtak, akik – önéletírása szerint – szívébe oltották „az erdélyi föld szeretetét és az erdélyi népekkel való együttélés gondolatát".[1] Elemi iskoláit Marossárpatakon, gimnáziumi tanulmányait Marosvásárhelyen végezte, majd az 1907/1908-as tanévben beiratkozott a kolozsvári Református Teológiai Fakultásra, illetve a Ferencz József Tudományegyetem filozófia szakára. Négy évtizeddel később így összegzi egyetemi stúdiumainak éveit: „Kiváló professzoraim voltak a teológiai fakultáson Kenessey Béla, Nagy Károly, Ravasz László és Bartók György, akik közül különösen a két utóbbi […] elhatároló befolyással voltak személyemre, s döntően meghatározták tudományos pályafutásomat. Ezeknél is nagyobb befolyást gyakorolt szellemiségemre Böhm Károly, a Tudományegyetem lángelméjű filozófia professzora. Amint hozzánőttem a filozófiai problémákhoz, mind nagyobb lett ez a befolyás, és tart mind a mai napig, amikor, annyi sok évi tanulmány után azt vallom, hogy filozófiai lángelméje és rendszere az európai filozófiában a legelsők között áll, sőt sok tanrészletben meg is előzi azokat."[2]

A teológiát 1911-ben fejezte be, s még ebben az évben tanulmányútra indult Németországba: egy szemesztert Jénában, hármat Berlinben töltött, ez idő alatt ismeretelméleti, teológiai, vallásfilozófiai kurzusokat hallgatott.

[1] Tavaszy Sándor: *Curriculum vitae.* Kézirat 1945-ből. (Hagyaték.) 1.

[2] Uo.

Jénai és berlini stúdiumait erős kantiánus, illetve újkantiánus szellemben folytatta, s ezt jól bizonyítja, hogy az általa hallgatott előadások sorában Bruno Bauch, Ernst Cassirer, Georg Simmel vagy Alois Riehl kurzusait találjuk. A Németországban töltött két év meghatározó időszak volt filozófiai gondolkodása formálódásában, melynek közvetlen hozadéka első komolyabb munkája, *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája.*[3]

1913-tól az erdélyi református egyházkerület titkára volt Kenessey Béla püspök mellett, 1915-ben filozófiából doktorált a kolozsvári Tudományegyetemen. 1919-től a Teológiai Fakultás magántanára volt (képesítését az 1918-ban írt, Schleiermacherről szóló tanulmányával[4] nyerte el), 1924-ben az intézmény igazgató-professzorává választották. Két évtizeddel később filozófiai gondolkodását alkalma nyílt oktatóként is értékesíteni: 1944-ben a kolozsvári egyetem filozófiaprofesszorává nevezték ki. Tanári tevékenységét ő maga igen szépen összegzi önéletírásában: „Nem a *forum externum*ban, hanem a *forum internum*ban éltem. Tanultam, tanulmányoztam, írtam és tanítottam."[5]

1929-ben megválasztották az Erdélyi Múzeum-Egyesület Bölcsészet-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztály elnökévé, mely funkciót 1940-ig töltötte be. 1930-tól az EME egyik alelnöke volt, egy ideig az elnöki tisztséget is ellátta. Aktív szereplője volt az intézmény életének, az éves vándorgyűlések, a szakosztályi előadások fáradhatatlan előadója, az egyesületi kiadványok rendszeres szerzője és szerkesztője. Széles körű közművelődési tevékenységet is folytatott: 1924-től az Erdélyi Irodalmi Társaság tagja, s nemsokára a társaság folyóirata, a *Pásztortűz* társszerkesztője lett, a Reményik köré csoportosuló Pásztortűz-kör meghatározó alakja volt, egyike azoknak a publicistáknak, akik a Helikon-körrel is keresték a kapcsolatot. Abban, hogy végül a két szellemi kör egymás között szorosabb együttműködést létesített, nagy szerepe volt Tavaszy Sándornak is, akitől egyáltalán nem volt idegen az az elgondolás, melyet Pomogáts Béla a nagy „irodalompolitikai koalíció" létrehozására tett törekvésnek nevez. A Helikon ugyanis „erősen heterogén társulás volt, amelyben, ha nem is mindig békésen, megfért a konzervatív Bánffy Miklós, Reményik Sándor, Kovács Dezső, a reformkonzervativizmust képviselő Makkai Sándor, Tavaszy Sándor, a liberális Kuncz Aladár, Áprily Lajos, Molter Károly, Tabéry Géza, a polgári radikális Szántó György, Ligeti Ernő, Kádár Imre, a népi-radikális Kós Károly, Szentimrei Jenő, Tamási Áron, Kacsó Sándor."[6] Tavaszy alapító tagja volt az 1926-ban Kemény János kezdeményezésére Marosvécsen megalakuló Erdé-

---

[3] Tavaszy Sándor: *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája.* Kolozsvár, Stief Jenő és tsa Könyvnyomdai Műintézete, 1914.

[4] Tavaszy Sándor: *Schleiermacher filozófiája.* Kolozsvár, Stief Jenő és tsa Könyvnyomdai Műintézete, 1918.

[5] Tavaszy Sándor: *Curriculum vitae.* Kézirat 1945-ből. (Hagyaték.) 3.

[6] Pomogáts Béla: *A transzilvanizmus. Az Erdélyi Helikon ideológiája.* Budapest, Akadémiai, 1983. 72–73.

lyi Helikonnak, s így vált az írói tömörülés lapja, a *Helikon* rendszeres szerzőjévé is. Részt vett az Erdélyi Közművelődési Egyesület újraszervezésében is, s egy ideig betöltötte az egyesület alelnöki tisztségét. „Hivatásos" természetjáróként az Erdélyi Kárpát-Egyesület tagja, 1937–1945 között az egyesület elnöke volt. Családja, tanítványai társaságában rendszeresen járta az erdélyi hegyeket, erdőket, s valami csodálatos összefüggést tudott létrehozni a teológia, a filozófia, a nemzetpolitika, valamint az erdélyi tájak számára sajátos esztétikuma között. Ilyen irányú gondolatait összegzi a szakmai körökben talán kevésbé ismert, 1938-ban megjelentetett *Erdélyi tetőkben*. Úgy ismerte szülőföldjét, mint a tenyerét, mert „a szülőföldet és a hont nem lehet szeretni, ha nem ismerjük azt úgy, amint a különböző tájak sajátosságában és szépségében szemtől-szembe áll velünk. Önmagunkat sem ismerjük és nem értjük, csak abban az összefüggésben, amelyben élünk."[7] Otthon érezte jól magát, ott, ahol a természet és az emberek külön jelentést tudtak hordozni számára. Soha meg nem fordult fejében – számos kortársától eltérően – a szülőföldtől való megválás gondolata.

A református egyházzal szembeni elhivatottsága legalább olyan erős volt, mint a tudósi vagy oktatói életpálya iránti elkötelezettség. Ennek eredményeként 1937-ben az Erdélyi Református Egyházkerület püspökhelyettesévé választották, mely tisztségnek 1951 decemberében bekövetkező haláláig áldozatos munkával tett eleget. Aktív tagja volt a Református Lelkipásztorok Baráti Körének, a Vécsi Szövetségnek, s gyakorlatilag nem volt olyan egyházi kör vagy mozgalom, melynek keretében tudósként ne tartott volna előadásokat, lelkipásztorként ne hirdetett volna rendszeresen igét.

Teológiai munkásságának a magyar dogmatörténet szempontjából kiemelt jelentőségű terméke az 1932-ben Kolozsvárott megjelenő *Református Keresztyén Dogmatika*. A műben Tavaszy első ízben tette ismertté a teljes magyar nyelvterületen Karl Barth európai kultúrát máig meghatározó dialektikus teológiáját. A munka – mely egyébként teológiai tanárok, hallgatók és lelkipásztorok számára készült „tankönyv" kívánt lenni – teológiai jelentőségét tovább fokozza az a tény, hogy kiadását megelőzően jó fél évszázada nem írt magyar református teológus rendszeres dogmatikát, s megjelenését követően legalább újabb fél évszázadig nem lehetett Tavaszy művét figyelmen kívül hagyva református dogmatikát írni. A *Református Keresztyén Dogmatika* fontosságát igen jól érzékelteti az a tény is, hogy legszigorúbb korabeli bírálója is kénytelen volt elismerni azt, miszerint a benne nyújtott szintézis „egyike az irány legérettebb alkotásainak, amely ugyanazon tudományos színvonalon [...] mozog, mint a dialektika teológia német képvise-

[7] Tavaszy Sándor: *Erdélyi tetők. Úti élmények és természeti képek*. Kolozsvár, Erdélyi Szépmíves Céh, 1938. 5.

lőinek tudományos munkássága és hívő bizonyságtétele."[8] Amikor a dialektikus teológia vezéregyénisége, Karl Barth 1936-ban Erdélyben is látogatást tett, Kolozsvárott Tavaszyval is személyesen találkozott.

Részben Barth dialektikus teológiáján keresztül ismerkedett meg Tavaszy Kierkegaard, majd az egzisztencializmus filozófiájával, melyben felismerni vélte az ember XX. századi válságának feloldását. Ma is példaértékű az egzisztencializmus eszméinek ama gyors feldolgozása, melynek *A lét és a valóság* című tanulmányában lehetünk tanúi.[9] 1933-ban ugyanis Tavaszy már ismerte (mi több, művében értelmezte) Heidegger 1929-ben megjelenő *Kant und das Problem der Metaphysik* című írását, valamint az ugyanebben az évben a freiburgi egyetemen *Was ist Metaphysik?* címmel tartott székfoglaló előadását. *A lét és a valóság* oldalain többszöri utalást találunk Karl Jaspers 1932-ben megjelenő *Philosophie* című művére is, s 1929-től kezdődően gyakorlatilag nincs olyan naplóbejegyzése, amelyben ne történne utalás az egzisztencialista filozófiára.[10] Így talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, ő volt Erdély első „egzisztencialista gondolkodója" – recepciótörténeti értelemben bizonyosan.

Igencsak gazdag filozófiai, teológiai, közírói életműve közel 900 tételt – könyvet, tanulmányt, cikket, recenziót, tudománynépszerűsítő írást – tartalmaz[11], melyek közül – a már említettek mellett – a következő alkotások emelendők ki: *A jelenkor szellemi válsága* (1923), *Világnézeti kérdések* (1925), *Mi a filozófia?* (1928), *A dialektikai teológia problémája és problémái* (1929), *Az etika mai kérdései* (1939), *A szenvedés titka* (1947). Nevéhez fűződik a református egyház hitvallása, a *Heidelbergi Káté* fordítása is,[12] melyet azóta is az ő szövege szerint használnak a lelkipásztorok és tanulnak a konfirmandus keresztyén fiatalok. Tudományos, közéleti tevékenységét 1940-ben a magyar állam a Corvin-koszorú érdemrenddel ismerte el, a kitüntetést olyan erdélyi közéleti személyiségekkel együtt vette át, mint Berde Mária, Bíró Venczel, báró Kemény János, Kós Károly, Nyírő József, Tamási Áron vagy Varga Béla. 1951. december 8-án hunyt el.

László Dezső írja Tavaszyról, hogy „a nemzeti-, társadalmi- és közéletben a konzervatív felfogásúak közé tartozott. Ez a konzervativizmus azonban nem jelentett maradiságot. A nagy erdélyi hagyományokat akarta élővé

---

[8] Vasady Béla: „Megjegyzések a legújabb református dogmatikához". *Theológiai Szemle*, VIII. 1932. 488–489.

[9] Tavaszy Sándor: *A lét és a valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái.* Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1933.

[10] Szintén recepciótörténeti jelentőségű a dán filozófusról írt tanulmánya: Tavaszy Sándor: *Kierkegaard személyisége és gondolkozása.* Cluj-Kolozsvár, Erdélyi Múzeum, 1930.

[11] Műveinek teljes bibliográfiáját lásd Tonk Márton: *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában.* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 2002. 95–130.

[12] *Heidelbergi Káté. A református keresztyén egyház hitvallása.* (A szövegmegállapítást végezte Dr. Tavaszy Sándor. Revideálta Dr. Imre Lajos és Makkai Sándor.) Cluj-Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1930.

tenni a mai nemzedékben. Úgy akart élni a mában, ahogyan az erdélyi élet egykori legnagyobb képviselői a maguk korában élték a maguk életét."[13] Személyisége és világnézete kétségtelenül konzervatívként jellemezhető. A küldetés, a szolgálat, a szülőföld fontossága mellett gondolkodásában legalább ekkora súllyal voltak jelen a hit, a család, az egyházi és nemzeti közösség értékei is. Mélyen hívő ember volt, akinek minden élettapasztalat, minden tudományos igazság, a történelem teljes folyamata, a minket körülvevő természet összes rezdülése a kinyilatkoztatott igazság értelmezési keretében nyerhetett csak jelentést. Magánemberként, de tudósként is fenntartások nélkül vallotta a transzcendencia valóságosságát, az emberi élet Isten igéjének alávetett természetét. Személyes feljegyzéseiben maga írja, hogy „amióta öntudatos életfelfogással rendelkezem, mindig – a világ szerint – ama »bolondok« közé tartoztam, akik ismertek maguknál és saját ügyüknél valami nagyobbat, aminek szolgálatába rendelték erejüket, képességeiket, idejüket, egész életüket. Mindig nagyobb ügy volt számomra: a kultúra, a nemzet érdeke."[14] Ezt a világnézetet érvényesítette a tudományművelés során is: azt, hogy nincs öncélú tudomány, hogy a kutatómunka mindig valamely általánosabb értelemben vett gyakorlati érdek s valamely egyetemesebb cél beteljesítésének szolgálatában áll. Egyszóval, hogy a tudományosságnak csak akkor van igazán értelme és jelentése, ha valamely egész, valamely kulturális, társadalmi, közösségi és szellemi totalitás adja annak végső értelmezési és értékelési felületét. Talán ez utóbbi meggyőződés képezte Tavaszy *ars poeticáját.*

Filozófiájában mindig az „egyetemes megnyilatkozását" kereste, de úgy, hogy ez a keresés két irányban legyen eredményes: a filozófiai gondolkodás mindenkori kérdésfelvetéseinek, de ugyanakkor a nemzeti világnézet, az általában vett nemzeti jelentőségű feladatok megoldásának irányában is. Meggyőződése szerint ugyanis a kisebbségi élet jövője a „nemzeti ethosz" mindenkit átható erejétől függ, ehhez viszont egységes világnézetre van szükség, olyan világnézetre, melyet nem kölcsönvettünk, hanem a magunk szellemi alkatának és politikai-társadalom viszonyainak megfelelően – a tudomány, a művészet, a hit eszközeivel – *kialakítottunk.* Érthető gondolat, hisz az erdélyi magyarság ekkor szembesült először azzal, hogy belülről kell megszervezni és meghatározni a kisebbségi magyar kultúrát és politikát.

Ezen egységes világnézet alapjait két, olykor látványos feszültségben lévő filozófiai paradigmában vélte megtalálni: a kanti-böhmi gondolkodás talaján álló idealizmusban, illetve a kierkegaard-i-heideggeri egzisztencializmusban. Az egységben való látás és láttatás igényéről azonban itt sem mondott le, s – szakfilozófiai értékeléssel élve – a korabeli magyar filozófiai

[13] László Dezső: *Tavaszy Sándor 1888–1952.* Kézirat 1952-ből. (Hagyaték.) 21.

[14] Tavaszy Sándor: *Az én utam. Élmények, gondolatok, törekvések (1922–1932).* Kézirat. (Hagyaték.) 1927. február 27-i bejegyzés.

gondolkodásban talán egyedülálló módon próbálkozott meg a lehetetlennel: a kritikai idealizmus és az egzisztenciafilozófia összebékítésével. A kísérlet természetesen nem volt sikeres – mert egyszerűen *nem lehetett* sikeres. Annál sikeresebb volt viszont mindaz, amit Tavaszy a két elméleti paradigma felvállalásával adott a magyar, és ezen belül különösen az erdélyi tudománytörténetnek, eszmetörténetnek, recepciótörténetnek.

Ha gondolkodói pályájának „egyenlegét" megvonjuk, mégis elsősorban „böhmiánus" filozófusként kell őt meghatároznunk. Nem kis szerepe volt abban, hogy a magyar filozófia nagy rendszeralkotójának, Böhm Károlynak a nevét hosszú évtizedek teológus-filozófus generációi megismerhették. Tavaszy a mára már magyar nyelvterületen bizonyítottan filozófia- és eszmetörténeti jelentőségű, magyar filozófiatörténészi körökben a legutóbbi ezredforduló környékétől egyértelműen kanonizált „kolozsvári iskola" vagy „kolozsvári Böhm-iskola" meghatározó alakjává vált – Bartók Györggyel, Kibédi Varga Sándorral, Kristóf Györggyel, Makkai Sándorral, Ravasz Lászlóval, Tankó Bélával, Varga Bélával és másokkal egyetemben.

Tavaszy Sándor roppant sokoldalú tudományos, közéleti, egyházi, tanári, nevelői tevékenysége önmagáért beszél. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a XX. század első felében a magyar, elsősorban az erdélyi szellemi-kulturális élet meghatározó személyisége, s az azóta már csak nagyon ritkán megjelenő „régi vágású", sokoldalú tudósszemélyiség egyik megtestesítője. Nem hiába írta visszaemlékezéseiben László Dezső azt, hogy az idő múlásával tudományos és szellemi hatásának kiteljesedésével együtt „Erdély öreg tudósának kezdtük magunk között nevezgetni. [...] Benne láttuk az egykori erdélyi tudós hagyományok legnagyszerűbb és legtekintélyesebb képviselőjét. Egyre inkább ő lett a hagyományos erdélyi magyar tudományosság *doyen*-je, *great old man*-je, nagy öreg embere."[15]

Irodalom: Tonk Márton (szerk.): *Tavaszy Sándor: Válogatott filozófiai írások.* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 1999. Bibliográfia: 182–217; Fontosabb filozófiai művei: „A vallásfilozófia mai alapkérdései, különös tekintettel Troeltsch vallásfilozófiájára". *Református Szemle,* 1912; „Theológia és általános vallástudomány". *Református Szemle,* 1913; *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiájára. Transzcendentálfilozófiai tanulmány.* Kolozsvár, 1914; „Az emberiség életének filozófiája". *Protestáns Szemle,* 1917; *Schleiermacher filozófiája.* Kolozsvár, 1918; *A jelenkor szellemi válsága. Kritikai útmutató.* Cluj-Kolozsvár, 1923; *Világnézeti kérdések.* Turda-Torda, 1925; *Apáczai Cseri János személyisége és világnézete.* Cluj-Kolozsvár, 1925; *Mi a filozófia?* Cluj-Kolozsvár, 1928; *A dialektikai theológia problémái és problémája.* Cluj-Kolozsvár, 1929; *Kierkegaard személyisége és gondolkodása.* Cluj-Kolozsvár, 1930; *A theológiai irányok átértékelése.* Cluj-Kolozsvár, 1931; *A szociális és gazdasági törekvések theológiai megítélése.* Cluj-Kolozsvár, 1931; *Református keresztény dogmatika.* Cluj-Kolozsvár, 1932;

[15] László Dezső: *Tavaszy Sándor, 1888–1952.* Kézirat 1952-ből. (Hagyaték.) 1.

„A lét és a valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái". *Erdélyi Múzeum,* 1933; *Az ethika mai kérdései.* Cluj-Kolozsvár, 1939; *A theológia a tudományos életben.* Budapest, 1941; *A természettudományos világnézet jelentősége.* Kolozsvár, 1941.

Róla: Tonk Márton: *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában.* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia, 2002; Tonk Márton: „Tavaszy Sándor ismeretelmélete". *Erdélyi Múzeum,* 1996/1–2. 137–145; Tonk Márton: „Tavaszy Sándor egzisztencialista »fordulata«". *Studia,* XLI. 1996/2. 99–109; Balázs Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája.* Bukarest, Kriterion, 1982; Veres Ildikó – Tőkés István: *Tavaszy Sándor. Egy magyar református gondolkodó a XX. század első felének Erdélyében.* Debrecen, 1994; Veres Ildikó: „Egzisztencializmus és kisebbségi létértelmezés Tavaszy Sándor filozófiájában". *Magyar Filozófiai Szemle,* 1986/5–6. 648–658; Veres Ildikó: „Az önazonosság megtartásának lehetőségei a kisebbségi létben. Etikai kérdésfelvetések Tavaszy Sándor filozófiájában". *Filozófiai Figyelő,* 1987/2. 23–39; Veres Ildikó: „Útkeresés a filozófia és a teológia között. Tavaszy Sándor munkásságának első korszaka, 1911–1920". *Református Egyház,* 1988/9. 198–202; Veres Ildikó: „A megváltozott lét kihívásai és az új értékpreferenciák. Tavaszy Sándor munkássága 1920 után". *Református Egyház,* 1988/12. 265–271; Veres Ildikó: Filozófia és teológia között. Tavaszy Sándor. In Veres Ildikó – Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról. Előadások a magyarországi filozófia történetéből.* Miskolc, Felsőmagyarországi, 1994. 299–305; Veres Ildikó: „Tavaszy Sándor. Egy magyar értelmiségi mentalitás lehetőségei a XX. század első felének Erdélyében". *Exisztencia,* 1995/1–4; Tőkés István: „Dr. Tavaszy Sándor (1888–1951)". *Református Szemle,* 74. 1981/5–6. 391–399; László Dezső: „Tavaszy Sándor mint teológus". *Református Szemle,* 75. 1982/5–6. 373–381; Juhász Tamás: Tavaszy Sándor. In *Akik jó bizonyságot nyertek. A Kolozsvári Református Teológia tanárai (1895–1948).* Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 1995. 277–294; Juhász Tamás: „Böhm Károlytól Barth Károlyig. Tavaszy Sándor útja a vallásfilozófiai teológiától a dialektikus teológiáig". *Református Szemle,* 81. 1988/5–6. 507–514; Zalatnay István: „Tavaszy Sándor teológiai gondolkozása". *Theológiai Szemle,* 1988/5. 276–293; Koncz Sándor: *Kierkegaard és a világháború utáni teológia.* Debrecen, Debreceni M. Kir. Tisza István-Tudományegyetem, 1938.

Kuminetz Géza

BOGNÁR CECIL

Bognár Pál Cecil OSB a Sopron vármegyéhez tartozó Csepregen született 1883. január 24-én, és Győrben halt meg 1967. június 28-án. A gimnáziumot Kőszegen, Sopronban és Győrben végezte. 1899-ben belépett a bencés rendbe, a teológiát a rendi főiskolán, Pannonhalmán végezte. 1906-ban tett ünnepélyes fogadalmat, 1907-ben pappá szentelték. 1907-ben Budapesten matematika–természettan–filozófia szakos gimnáziumi tanári oklevelet szerzett. 1909-ben Komáromban, 1910-ben Esztergomban, 1911-ben Kőszegen volt gimnáziumi tanár. 1912-ben Budapesten doktorált. 1926-ban Pápán, 1927-től Győrben, 1929-től Budapesten volt gimnáziumi tanár. 1921-ben egyetemi magántanári képesítést szerzett. 1921-től tagja lett a Szent István Akadémiának. 1933-tól egyetemi tanár volt a pécsi egyetemen, majd 1941–1950 között a szegedi egyetem professzora, ahol a pszichológiai tanszék vezetője is volt. 1943/1944-ben a bölcsészkar dékánja. Egyéb tudományos intézményekben való részvétele: meghívott tagja volt az MTA Filozófiai Bizottságának 1945-ig, tagja volt az Aquinói Szent Tamás Társaságnak, hasonlóképpen a komáromi Jókai Egyesületnek (melynek osztályelnöki tisztségét is betöltötte), a győri Kisfaludy Társaságnak, a Magyar Pedagógiai Társaságnak, a Magyar Pszichológiai Társaság társelnöke, a Magyar Gyermektanulmányi Társaság elnöke, a *Katholikus Szemle* rovatvezetője, *A Gyermek* című folyóirat szerkesztője volt. 1950-től nyugdíjasként haláláig előbb Szegeden, majd Pannonhalmán élt.

Művei. *A fizika alapfogalmainak és alapelveinek ismeretelméleti vizsgálata.* Komárom, 1911; *Gyermektanulmányozás és gyermeknevelés.* Komárom, 1913; *Okság és törvényszerűség a fizikában.* Budapest, 1919; *Az energia átalakulásának iránya. A történés törvénye.* Budapest, 1922; *Logika.* Komárom, 1922; *Értékelmélet.*

Budapest, 1923; *Jókai lélekrajza.* Komárom, 1925; *A művészi alkotás és a műélvezés lélektana.* Pozsony, 1925; *Tanulmányok a gyermeki lélekről.* Berlin, 1925; *Északi rokonok.* 1929; „Gyermekpszichológia és pedagógia". *Budapesti Szemle,* 1930. 29–58; *A normák alkonya.* Budapest, 1930; *Az osztályozás.* Budapest, 1932; *Térszemlélet.* Budapest, 1932; „Gyermektípusok". *A Gyermek,* 26. 1934. 4–11; „Az államférfi". *Katholikus Szemle,* 47. 1933. 31–35; *Az iskolás gyermek.* Budapest, 1935; *Pszichológia.* Budapest, 1935. 1946; *A magyarság jellemrajza.* Budapest, 1935; „A gyermek és a környezet". *Magyar Középiskola,* 29. 1936. 293–300; „A félelem". *Pannonhalmi Szemle,* 13. 1938. 253–259; „Mi legyen gyermekeinkből?". *Pannonhalmi Szemle,* 14. 1939. 191–197; *A nőnevelés. Székfoglaló.* Pécs, 1939; „A lelki egyensúly". *Pannonhalmi Szemle,* 15. 1940. 195–202; „Az időjárás hatása az emberre". *Pannonhalmi Szemle,* 15. 1940. 363–369; *Lélektan és gondolkodástan. Bevezetés a bölcseletbe.* Budapest, 1941; *Mi és mások. A mindennapi élet lélektana.* Budapest, 1942. 1992; A neveléslélektan fejlődése. In Harkai Schiller Pál (szerk.): *A lelki élet vizsgálatának eredményei.* Budapest, 1942; *Lélektan és nevelés.* Budapest, 1943; Egyéb művek: mintegy 150 cikk, tanulmány szakfolyóiratokban, szépirodalmi lapokban; 155 előadás a rádióban, tudományos társaságokban, szabadegyetemeken. Kéziratait a Pannonhalmi Főapátság Könyvtára őrzi (BK 610). Életéről és munkásságáról áttekintést ad: Hász Erzsébet (szerk.): *Bognár Cecil.* („Tudós tanárok – tanár tudósok" sorozat.) Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, 2002. (Élete, Válogatás pedagógiai műveiből, Utószó, Bibliográfia.); Dr. Kiss László: „Selye János levelei egykori komáromi tanárához, Bognár Cecilhez". *Orvosi Hetilap,* 158. 2017/4. 153–155.

Munkásságát, s így tanainak alakulását három korszakra, vagy talán helyesebben három érdeklődési irányra oszthatjuk:

1. A természettudományok, közelebbről a fizika és a filozófia kapcsolatának vizsgálata. Ezt a kapcsolatot inkább a filozófia oldaláról közelítette meg. A recenzensek, bár elismerték Bognár vizsgálódásainak értékét, bizonyos kritikát fogalmaztak meg e tárgykörbe tartozó írásaival szemben. A filozófusok, közelebbről Schütz Antal azt kifogásolta, hogy nem vetett fel minden fontos kérdést, mivel a bölcselőkre is ráférne a szakszerű szaktudományos felvilágosítás, illetve a szaktudósoknak is szükségük lenne kellő bölcseleti látásmódra. A szaktudósok közül Ortvay Rudolf azzal állt elő, hogy a szerző csak a klasszikus fizikában van otthon, s a fizika újabb eredményeit kevésbé ismeri. A Szent István Akadémián mondott székfoglalójához Bognár Cecil még e tárgykörből szemelt ki egy témát, nevezetesen az energia átalakulásának irányát, melyben vizsgálja, hogy a változásokra és történésekre vonatkozóan vannak-e, s érvényesek-e a megmaradási törvényekhez hasonló elvek. Megállapítja, hogy ezek nem visszafordítható folyamatok, illetve hogy a megmaradási törvények érvényesek ugyan a fizika, a kémia és a természeti jelenségek világában, de nem terjeszthetők ki az organizmusok

világára. Ezek a folyamatok egyszeriek; itt nincs ismétlődés, hanem vagy fejlődés, vagy pusztulás van.

2. Értékelméleti és állambölcseleti írásai. Mindig is a bölcselet volt érdeklődésének középpontjában, s mint említettük, az egzakt tudományokhoz is efelől közelített. A 20-as évek elejétől változott figyelmének iránya, s a tények után inkább az értékek világa felé fordult. Ebben az új irányban már kitűnt szerzőnk pszichológiai érdeklődése is. Kimutatta, hogy érzelmeink és törekvéseink sokszor nincsenek összhangban értékítéleteinkkel. *Értékelmélet* című könyvében különbséget tesz abszolút és relatív érték között, majd az értékek különböző fajait tárgyalja, így az igazság, az erkölcsi jó, a jog és a szép értékeit, majd részletesen kitér a gazdasági érték elemzésére. Megállapítja, hogy az értékeknek hierarchiájuk van, s a magasabb rendű értéket kell értékütközés esetén érvényesíteni, illetve ha ugyanazon rendű értékek érvényesítéséről lenne szó, akkor a nagyobbnak van prioritása. Felfogása szerint az erkölcsi érték a legmagasabb érték, amely tulajdonképpen igazságértékként jelenik meg, hiszen a jót azért kell tenni, mert igaz és helyes. Tisztában van akár az egyéni, akár a köz értéktudat-változásával (az értéktudat egyes korokban fejlődik, más korokban stagnál, vagy épp visszafejlődik). Ugyancsak látja, hogy az értékek hierarchiája feltételezi az értékek univerzumát, vagyis az egyes értéktartományok egymásra vonatkozását, szerves összetartozásukat, röviden az értékek univerzumot, azaz rendezett világot alkotnak. Mivel az erkölcsi érték a legmagasabb rendű érték, ezért érthető módon, a kötet méretéhez képest igen részletesen mutatja be az etikai tudat alakulásának történetét. Elsőre meglepő az, amit a gazdasági értékről, helyesebben, amit a filozófusok gazdasági értékre vonatkozó értékítéletéről mond. Szerinte a bölcselők mostohán bántak az értéknek ezzel a tartományával. Habár a gazdasági érték relatív érték, ám ebből nem következik, hogy csekély az értéke, hiszen a gazdaságtól függ nagyrészt az emberiség fennmaradása és fejlődése. Vagyis ha az emberiség léte, fennmaradása értékes, akkor értékeseknek kell lenniük azoknak az eszközöknek is, amelyek ezt a létezést lehetővé teszik. A gazdasági értéknek szolgáló jellege van. Az anyagi érdek tehát elementáris erejű mozgatója akár az egyes embernek, akár az egyes népeknek. Fontos, hogy ne kerüljön az erkölcsi érték hatótávolságán kívül. Az embert igazán emberré végső soron az értékek univerzumának és hierarchiájának kellő tisztelete teszi.

Az értékekkel rokon téma a másik tárgykör, amelyet Bognár Cecil a továbbiakban megvizsgált, s ez a normák világa. S e vizsgálódás keserű gyümölcsöt termett, hiszen szerzőnk a normák alkonyáról, vagyis az értékek devalválódásának koráról beszélt. A normák ugyanis mintegy kanalizálják az értékek érvényesülését. Az emberi társadalom az igazi értékek univerzuma, és helyes hierarchiájuknak érvényesülése nélkül tartósan fenn nem maradhat. Szerinte jelenleg nem az egészséges értékrend szerinti normák

érvényesülnek immár sem az egyéni, sem pedig a közéletben, mivel nem „az ember alkalmazkodik az elvekhez, hanem az elveket alkalmazzák az emberi törekvésekhez. Nem az ész irányítja az akaratot, hanem az akarathoz, a cselekvéshez mérik az elméleti megismerést." Azt mondja továbbá, hogy „az emberiség nem találja azokat a nagy eszméket, amelyek cselekedeteit irányíthatnák. Tetteit nem elvekhez szabja, hanem szabadjára engedi ösztöneit. Vak akaratok tombolnak, amelyeket nem szabályoznak magasabb erkölcsi törvények". S gyorsan hozzáteszi: „Azt, hogy nem tűnik mindjárt szembe az erkölcsi süllyedés egész borzalmasságában, az egyéneknek és a társadalomnak nagyfokú képmutatása okozza." Épp ebből, a helyes normák negligálásából ered az igazi kritika hiánya. Ez azt jelenti, hogy az elvek, és nyomukban a helyes kritika helyett az erő dominál, s az erő és a hatalom nem hajlandó eltűrni, és még kevésbé megszívlelni a kritikát.

A normák alkonya azt is jelenti, hogy ha egy kor elveszíti érzékét a normák (és az általuk megjelenített értékek) iránt, akkor szinte természetes, hogy a diktatúrák kora jön el. Szerzőnk azt is kimutatja, hogy ha nincsenek szilárd elvek a társadalomban, akkor a parlamentarizmus, vagyis a többség uralma is csak bizonyos, akár a helyes normákkal ellentétes érdekek képviseletét és érvényesítését jelenti. A diktatúrákat illetően Bognár Cecil nagyon helyesen jegyzi meg, hogy ez a kormányzási mód bár személyi, felelőtlen akaraton nyugszik, ám mégsem zárja ki azt, hogy „a diktátor norma-hordozó, a normák képviselője legyen. Ebben a szerencsés esetben egy erős egyéniség, erős akarat kényszeríti rá a normákat arra a nagy tömegre, amely az ezek iránti érzékét már elvesztette. Ha a diktátor képes arra, hogy nemzetében a normák iránti érzékét újra kifejlessze, ha nemcsak parancsolója, hanem nevelője is tud lenni népének, akkor elérheti a legnagyszerűbbet, amit egy diktatúra egyáltalában elérhet: feleslegessé teszi önmagát." A normák, vagyis főleg az erkölcsi értékek megvetése összességében annak a vészjósló jele, hogy az „emberiség szellemi és erkölcsi fejlődése nem tud lépést tartani a technikai és gazdasági fejlődéssel".

Nyolc évvel e cikk megjelenése után írt szerzőnk az államférfiról, s cikke egyfajta recenziója Kornis Gyula *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata* című munkájának. A normák alkonyának korában a gyógyító ugyanis az igazi államférfi, aki az eszmék, vagyis a normák embere. Am ahhoz, hogy az államférfi érvényesíteni tudja a normákat, először is nagy igazságszeretetre, illetve nagy emberismeretre és valóságérzetre van szüksége. Bognár úgy látja, hogy Kornis munkája kitűnő útikalauz azok számára, akik eligazodást keresnek a politika útvesztőiben. Akik megértik e könyv gondolatait, különbséget tudnak majd tenni a hivatott vezető és a törtető, a nagyszabású ember és a nagyhangú szónok, a nemes jellem és az ügyes alkalmazkodó (kalandor) alakja között.

3. A pszichológia és a pedagógia mint szaktudományok művelése. Végül megérkezett kutatási és oktatási területéhez, a pedagógiához és a pszi-

chológiához, sajátosan a gyermekpszichológiához és -pedagógiához, illetve a neveléspszichológiához. Az 1930-as években a hazai gyermek- és fejlődéslélektan egyik legjelentősebb kutatója és eredményeinek népszerűsítője lett. E szakterületnek lett a professzora, ebben alkotott legnagyobbat. Fő művei e területen a *Pszichológia* (1936), a *Mi és mások* (1942), és a *Lélektan és nevelés* (1943). Ezekben a műveiben mintegy összegzi ismereteit, kidomborítja szemléletmódját. *Pszichológia* című írása összefoglaló munka, mely inkább az akkori tapasztalati pszichológia eredményeit, s benne a saját kutatásait is úgy rendszerezi, hogy közben az elméleti és rendszertani szempontokat is érvényesíti. E munka jellemzésére még ma is a kortárs, Kecskés Pál értékelése a legtalálóbb: „Az újabb irodalom felhasználása mellett egyes kérdésekben (térszemlélet, asszociáció) önálló kutatásról is beszámol, és az újabb követelményeknek megfelelően iparkodik a lélektan alapkategóriáit meghatározni. A jelenségek felosztásánál a fiziológiai folyamatokkal való kapcsolatot és a tisztán azokra vissza nem vezethetőséget véve elvi alapul, a természettudományi és a szellemtudományi pszichológiát egyaránt érvényesüléshez juttatja, és nyitva hagyja az utat a mélyebbre vezető metafizikai következtetésekhez. Anyaga bőséges és megbízhatósága mellett a munka előnye a világos, könnyed stílus és az áttekinthető beosztás."

A *Mi és mások* című munka alapvető célját úgy fogalmazta meg szerzője, hogy hozzászoktasson bennünket mind a magunk, mind mások elfogulatlan megfigyeléséhez. Ez a feltétele ugyanis annak, hogy megküzdjünk azért, hogy be tudjuk teljesíteni ember voltunkból adódó sorsunkat. Ez a kulcsa a megelégedettségnek. Azért, hogy e megküzdés sikerüljön, a szerző – Petz Ádám SJ szavaival élve – „végigkalauzol bennünket a lelki élet műhelyén és bemutatja az emberi magatartás és viselkedés rugóinak játékát, ezernyi csínját-bínját, titkát, azt, ami a külszín mögött lejátszódik. [...] Miután nagy vonásokban áttekintést nyújtott a lelki élet szerkezetéről, egyenkint mutatja be a bennünk dolgozó energiákat és ránk ható külső erőtényezőket: az érzelmeket, az ösztönöket, a tudatalattit, a gátlásokat, a szabad akaratot (önuralmat), majd környezetünket, az időjárást és éghajlatot, a pénzt, időt, hivatást és munkát, életcélt és életsorsot, embertársainkat, férfit és nőt, gyermeket és felnőttet."

Csak ízelítőként néhány gondolatát hozzuk, amelyet a gyermeknevelésről, a félelemről és a lelki egyensúlyról írt. A gyermeket alapvetően nem dresszírozni kell, hanem ki kell puhatolni tehetségeit, talentumait, s annak megfelelően orientáljuk pályaválasztását. A félelem minden ember tapasztalata, s fő funkciója az, hogy figyelmeztessen minket a ránk leselkedő veszélyekre; így eszköze az önfenntartásnak, a védekezésnek, őrzője testi-lelki épségünknek. Ám káros is lehet a szertelen félelem, mivel egyrészt meggyötri a személyiséget, másrészt cselekedeteinket helytelenül irányítja. A félelemmel való helyes megküzdést a mély és helyes vallásosság teszi lehetővé; ez megtanít a gondviselésben való bizalomra és az Isten akaratában

való megnyugvásra. A tiszta lelkiismeret, a becsületesen teljesített kötelesség tudata sokszor még olyankor is nyugalmat áraszt a lélekben, amikor valóban súlyos bajok fenyegetnek.

A lelki egyensúly dolgában szerzőnk szerint az a fő baj, hogy az emberek nem igazán törődnek azzal, hogy egyéniségük és az életkörülmények között összhangot teremtsenek. Baj, ha ez a kapcsolat laza, vagyis ha az embernek nincs kellő érzéke a valóság iránt, s így elszakad tőle; ám ugyancsak problematikus, ha túlságosan tapad a személyiség a külvilághoz, s ezáltal feláldozza lelke függetlenségét a tényeknek. Más szavakkal, sok ember nem a maga fejével gondolkodik, nem a maga szívével érez, hanem másokéval. Így aztán nem azt értékeli, ami az ő egyéniségének valódi szükséglete, hanem azt az értékelést teszi magáévá, amely a mindennapi életben közkeletű, divatos, felkapott. Ezek szinte rabszolgatartóként viselkednek az egyénnel szemben. Innen a kiegyensúlyozatlanság, hiszen az elnyomott egyéniség egyre csak lázad. A helyes kapcsolat a környezettel az erkölcsi törvényekhez, a társadalomhoz és a természethez való kellő alkalmazkodásban van.

A másik oka a kiegyensúlyozatlanságnak, ha az ember túlságosan elszakad a valóságtól, s akkor illúziókba menekül, ami fájdalomcsillapítóként hat; ám ezzel szintén torzul a valóságtudat. Az ilyen illúziók egyik formája, ha az ember magára erőszakol egy szerepet (életpályát), amelyet ugyanakkor nem tud jól eljátszani, s ez így egyéniségének megtagadását követeli tőle, illetve a rosszul játszott szerep óhatatlanul frusztráló hatású, felemészti az életerőket. Hasonló módon gyötri meg a személyiséget, ha az ideológiák elvakult pártfogójává szegődik; ez is az illúziók világába tartozik.

Végül a *Lélektan és nevelés* című munkájáról néhány szó. Ez is igen gyakorlatias munka, hiszen a tudomány alapvetően az életet szolgálja, s Bognár Cecil ezt nagyon jól tudta és alkalmazta. A szerző ebben a munkájában bemutatja azokat a tényezőket, amelyekben a pedagógiai pszichológia segíteni tud a gyermeknevelésben. Nevezetesen a megismerés, az érzelmek, az ösztön és az akarat, a környezet és a magatartás kapcsolata, a jellem, vagyis az egyéniség, illetve az iskola, a vallásosság, az erkölcsi nevelés és a magyar gyermek azok a témák, amelyeket ebben a munkájában szintén közérthető módon fejteget.

Szakmai munkálkodásának mintegy negyedik iránya volt a tankönyvírás. Pszichológiai és logikai tankönyvet írt. Az ő korában az egyetemi tanárok jelentős középiskolai tankönyvírók is voltak. Átlapozva pszichológiai és logikai tankönyveit, azok ma is kiváló oktatási vezérfonalként, vagy legalábbis tanári segédkönyvként szolgálnának. E könyveinek nagy erénye a világos és érthető fogalmazás, a kategóriák, az alapfogalmak érthető leírása, definiálása. Ilyen alapvetés nélkül nincs igazán gyümölcsöző építkezés a szellem világában.

Ha végigtekintünk munkásságán, láthatjuk, milyen széles körű volt az érdeklődése. Tudományos munkássága nemcsak a kutatásra és a publiká-

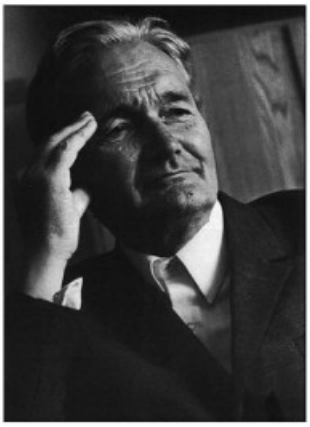
lásra, hanem a szorosabb szakmai közéleti aktivitásra, sőt az új ismeretek népszerű terjesztésére is kiterjedt. Ezzel a hozzáállással egyszerre tartott kapcsolatot a tudománnyal, a tudós- és szakmai világgal, illetve a tudományok iránt érdeklődő emberekkel. S mindezt úgy tette, hogy még a politikai erőknek is próbált olyan impulzusokat adni, amelyek jobb, emberibb világ megvalósítására ösztönzik a hatalom embereit. Efféle viszonyulásában segítette papsága és szerzetesi élete. Munkásságának termékeny hatása megszakadt, helyesebben azt erőszakos módon megszakították a kommunista diktatúra időszakában. Voltak ugyan kísérletek a 90-es évek elején arra, hogy az így elhallgattatott nagy szellemeket újra megidézzék, ám úgy tűnik, hogy a mai pedagógia és pszichológia fő vonulata méltatlanul mellőzi ezeket a nagy személyiségeket és alkotásaikat. Vajon miért? Talán azért, mert ezek az emberek tényleg felelős módon, önállóan gondolkodtak és cselekedtek. Alkotásaik is ennek a felelős szellemnek a gyümölcsei.

Ismerői és barátai azt állították, hogy a kimondott szót, az ígéretet lelkiismereti ügynek tartotta. Szellemi életét a könnyed, gyors áttekintés és a világos, egyszerű formába öntés jellemezte. Egyik leghíresebbé lett tanítványa, Selye János szerint mesteri módon tudta fölébreszteni hallgatóságában az igazi tudomány tiszteletét és szenvedélyét. Afféle hídverő volt (papi küldetés: *pontem facere*) szaktudománya és a bölcselet, illetve a katolikus világfelfogás között. Mindegyiknek jól ismerte helyes autonómiáját. Felüdülésként sokat foglalkozott az irodalommal, s szívesen időzött korabeli tehetséges írók társaságában (főleg Herczeg Ferenc, Tormay Cecil, Erdős René, Gulácsy Irén és Fekete István voltak ezek a szerzők). Szerzetes, pap és afféle igazi humanista ember volt. Azt tartotta, hogy egyetlen ember belső világa csodálatosabb, mint az egész világegyetem. A megelégedettség ritka vendég volt nála, ezért aztán irtózott az önelégült emberektől.

Tudós volt-e, vagy inkább kutató? Ma a kutató áll a tudomány ranglistájának csúcsán. Azonban a kutató nem biztos, hogy a helyére tudja tenni kutatásai eredményeit az emberiség tudásának nagy horizontjában; nem biztos, hogy helyesen látja felismerései helyét és fontosságát a tudomány és az emberi élet nagy univerzumában. Igaz, a tudománnyal foglalkozó másik típust, a tudóst pedig az új eredmények hagyhatják hidegen, s már megalkotott rendszerébe nem akarja szerves módon beépíteni az újat, s ez dogmatikussá teheti gondolkodását és életvitelét. Bognár Cecil alapvetően tudós volt, de semmiképp sem doktriner, mivel élénk kapcsolatban maradt mindvégig a kutatás, a szaktudományos tapasztalás világával. Ezt egyértelműen tanúsítják könyvei.

Művei egyrészt tükrözik korának szakmabéli felfogását, másrészt megvan bennük az a bölcsesség, kiegyensúlyozottság, amely időtálló. Azt, hogy ma is szívesen forgatják írásait, jelzi a Gyökössy Endre gondozásában és stilizálásában 1992-ben megjelenő *Mi és mások. A mindennapi élet lélektana* című kötete. Gyökössy Endre, a neves pszichológus és protestáns lelkipásztor azt

írta e műről, hogy nem sok dolga akadt a szöveg javítása során. Kívánatos lenne, ha más munkáit, főleg értékelméletét, a normák alkonyáról írott dolgozatát, a lélektan és nevelés kapcsolatáról, valamint az iskolás gyermekről szóló művét ismét kiadnák, vagy legalábbis ajánlanák pedagógusoknak, szülőknek, pszichológusoknak. *Pszichológiáját* is érdemes forgatni. Ugyancsak érdemes tanári segédkönyvek lennének ma is pszichológiai és logikai témájú gimnáziumi tankönyvei. Műveinek nagy értéke végül az, hogy személyiségében egységet alkotott a szaktudományok autonómiája és a bölcselet illetékessége. S ennek a szaktudomány és a bölcselet közti termékeny, egészséges ozmózisnak szerzőnk *sensus catholicusa,* illetve papi és szerzetesi karaktere, és ebből fakadó személyi érettsége volt az éltetője. Bizonyos értelemben ebből a hivatás- és küldetéstudatból fakadt *donum paedagogicuma* is.



Békés Márton

NÉMETH LÁSZLÓ

1901. április 18-án született Nagybányán. Emlékei szerint egyszer így kiáltott fel: „kilencéves vagyok, és még nem csináltam semmit!" 1919-ben érettségizett. Bölcsésznek készült, de hamar átiratkozott az orvosi karra. Előbb fogorvosként, majd iskolaorvosként dolgozott, tapasztalatairól úttörő szociológiai művet is írt (*A Medve utcai polgári*, 1943). 1925 fordulópontot jelentett az életében: nászútján tudta meg, hogy a *Nyugat* novellapályázatára beadott *Horváthné meghal* című művével első díjat nyert. A főszerkesztőnek rögvest meg is írta, hogy „a hazai szellemi erők organizátora" akar lenni. Démusz Ellát vette feleségül, akivel szeretetteljes-viharos házasságban éltek; 1926 és 1944 között hat gyermekük született, de csak négyüket láthatta felnőni. Leányaival kölcsönösen nagy hatást gyakoroltak egymásra (*Lányaim*, 1943). 1926-tól kezdve széles körben foglalkoztatott irodalomkritikus: a korszak összes neves lapjában megjelent (*Erdélyi Helikon, Napkelet, Nyugat, Protestáns Szemle, Társadalomtudomány).* Rendszeresen bekövetkező betegségeivel együtt járó pályafordulói közül az első egybeesett az 1930-ban megkapott Baumgarten-díj visszaadásával. Ekkortól kezdett eltávolodni a puszta irodalomkritikától, a népi írók 1931-es debreceni bemutatkozásán ötödmagával vett részt. 1932-ben egyszerre szakított a progresszív *Nyugattal* és a konzervatív *Napkelettel* is, és egészen 1937-ig egyszemélyes lapot adott ki *Tanú* címmel (a „tanú" görögül: *martürosz*, azaz mártír), melynek 17 száma jelent meg. Eközben élénken bekapcsolódott a népi mozgalom szellemi tevékenységébe (mint *Válasz*-szerkesztő), de egyéb kezdeményezésekbe is (mint a Magyar Rádió irodalmi osztályának vezetője, a *Sziget*-kör tagja, a *Magyarságtudomány* munkatársa). Ezzel párhuzamosan mélyült el barátsága Gulyás Pál debreceni költővel. 1939 és 1944 között a magára „tervhal-

mozóként" utaló Németh László teljes kibontakozását láthattuk: nagy vitákat kiváltó könyvek és tanulmánygyűjtemények szerzője (*Kisebbségben*, 1939; *Szekfű Gyula*, 1940; *A minőség forradalma*, 1940; *Készülődés*, 1941; *Magam helyett*, 1943; *Az értelmiség hivatása*, 1944), Móricz Zsigmond társszerkesztője a *Kelet Népénél* (1939–1942) s számos más lap munkatársa (*Híd*, *Magyar Csillag*), népfőiskola-alapító, az 1943-as második szárszói találkozó legemlékezetesebb felszólalásának előadója volt.[1] A német megszállás elől vidékre húzódott, Budapest ostromát családjával vészelte át, a szovjet megszállást követően Békésre költöztek. 1945 és 1948 között gimnáziumi tanárnak állt Hódmezővásárhelyt. A Rákosi-diktatúra idején oroszfordításokból élt, s így csinált a „gályapadból laboratóriumot". 1956 őszén élénken támogatta a forradalmat (*A magyar forradalomról*, 2011 [posztumusz]), melynek előzményeihez hozzátartozott *Galilei* című áthallásos drámájának zajos sikert arató októberi bemutatója. A kádári értelmiségpolitika megpróbálta megbékíteni, ennek volt része 1959-es szovjetunióbéli kiutaztatása, melynek beszámolóját a sajtóban meghamisították. Új könyve először 1961-ban jelenhetett meg, *Sajkódi esték* címmel, ami már az utolsó, visszavonultságban töltött alkotói korszak Tihanyi-félszigeten fekvő helyszínére utalt. A Magvető és a Szépirodalmi kiadó 1969-ben indította el életműsorozatának kiadását, melynek utolsó, még teljesen a sorozatba illeszkedő darabjára (*Sorskérdések*) 1989-ig várni kellett, ugyanis ez tartalmazta „kényesnek", sőt „zárt állományba" soroltnak minősített szövegeit (*A reform*, *Kisebbségben*, *Magyarság és Európa*, második szárszói beszéd). A 70-es évek első felében többféle betegsége súlyosbodott, 1975. március 3-án agyvérzés következtében hunyt el.

A korban megjelenő műveinek létezik olyan összefüggő, egybeolvasható „szellemi magasfennsíkja", amely 1932 és 1944 között keletkezett. Ide tartozik folyóirata (*Tanú – Németh László kritikai folyóirata*, 1932–1937), az ennek oldalági rokonának tekinthető önálló művek sora (*A reform*, 1935; *Magyarság és Európa*, 1935; *Kisebbségben*, 1939 – ez utóbbi egyenesen a *Tanú Könyvtár* című sorozat első tagjaként jelent meg), aztán írókról-gondolkodókról írott monográfiái (*Ady Endre*, 1934; *Berzsenyi*, 1939; *Széchenyi*, 1942; *Móricz Zsigmond*, 1943), gyűjteményes kötetei (*Téli hadjárat – Cikkek, előadások*, 1940; *A minőség forradalma, I–IV.* 1940; *Készülődés – A Tanu előtt, I–II.* 1941; *Az értelmiség hivatása*, 1944), valamint memoárjai (*Ember és szerep*, 1934; *Magam helyett*, 1943). Ezt követően a 60-as években jelentek meg újra művei (*Sajkódi esték*, 1961; *A kísérletező ember*, 1963; *Kiadatlan tanulmányok, I–II.* 1968). 1969-től 1993-ig látott napvilágot a *Németh László munkái* életműkiadás 14 címe, huszonnégy kötetben. Emellett számos egyéb kiadásban olvashatóak egyedi művei, te-

[1] A szárszói beszéd nyitó mondata így hangzott: „Aki a magyarság újkori történetét megírja, arra kell felelnie, hogy süllyedt »bennszülött«-té ez a nagy középkori nemzet tulajdon országában." Németh László: Második szárszói beszéd. In uő: *Sorskérdések*. Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1989. 725. = Győrffy Sándor – Pintér István – Sebestyén László – Sipos Attila (szerk.): *Szárszó, 1943*. Budapest, Kossuth, 1983. 214. *(A szerk.)*

matikusan válogatott munkái (interjúk, levelezések, naplók, visszaemlékezések), posztumusz kiadások, és legutóbb Ekler Andrea rendezte újra 2005 és 2017 között három-három kötetben világirodalmi és magyar irodalomról szóló írásait. Mindezen kiadásokon túl azonban még nem szóltunk a szépíró Németh Lászlóról, aki számos műfajban alkotott (dráma, fordítás, novella, regény, vers), és a tanulmányíró Németh László mellett az *életmű másik felét* adja (az orvos és pedagógus Németh Lászlóról itt most végképp nem is beszélve).

Németh László forradalmi gondolkodó volt, aki nem a forradalmian újat kereste, hanem a forradalmian régit. Politikai kiindulópontját 1935–1936-ban így összegezte: az oktobristák „nem ismerték a magyar népet", és ennek megfelelő forradalmat is csináltak, viszont az 1919-es ellenforradalom által előállított „helyzetben régi emberek az elmúlt viszonyokat igyekeztek feleleveníteni és megrögzíteni". Harminc évvel később is azzal magyarázta a „harmadik Magyarország" igényét, hogy „sem a Horthy-restaurációt végrehajtó, sem az ellenzékbe szorult polgári liberális nem volt az igazi". Pályája *legpolitikaibb* időszaka egyben szellemileg a legtermékenyebbnek is bizonyult, és arra a „hosszú '30-as évekre" esett, amely életművében az 1920-as évek derekától egészen 1944-ig tartott. Politikailag a legkoncepciózusabb alkotói időszaka a *Tanú*-korszak, azon belül is 1932–1933 volt, amikor annyira közel került a németországi konzervatív forradalom *(konservative Revolution)* egyik irányzatához, hogy úgyszólván annak magyar „tejtestvére" lett.

Németh és a *Tat*-kör kapcsolata „véletlen" következménye volt: egy vasutas ismerőse adta kezébe az egyik lapszerkesztő, Ferdinand Fried vonatülésen felejtett könyvét (*Das Ende des Kapitalismus*, 1932). A folyóiratot 1929–1933-ban a *nationalrevolutionär* és a *jungkonservativ* szárnyak metszéspontján elhelyezkedő csoport adta ki.[2] A folyóirat szókincse hol megerősítette már létező elgondolásai fogalmi kereteit, hol megtermékenyítette eszméit. Elegendő, ha a *Tanú*-korszak kulcsszavára gondolunk *(minőségszocializmus/Qualitätsozialismus)*, vagy az olyan tervekre, mint a közép-európaiság *(Zwischeneuropa)*, a harmadik út *(Dritte Front)* és az értelmiségi társadalom *(Revolution der Mitte)*, esetleg a kert- és telepesország *(Gartenland)*. Németh legpolitikaibb munkája (*A reform*,, 1935) a maga autarkiás-szövetkezetes tervgazdaságával, akárcsak legpolitikaközelibb lépése (Új Szellemi Front, 1935), szintén kínálja a párhuzamot – akár a spengleri „porosz szocializmus" fogalmára, akár a *Tat*-kör Schleicher tábornokkal való együttműködésére gondolunk. 1933-as kulcsszövegének *A minőség forradalma* címet adta, s így zárta: *„A minőségért forrongó ember ellensége a mai társadalom minden életformájának.* [...] *olyan államért fog küzdeni, amely megbecsüli a munka egyéni*

[2] Vö.: Farkas János László: „Minőség, vállalkozás, reform – Németh László a Tat-kör vonzásában". *Világosság*, 1987/7; Sontheimer, Kurt: „Der Tatkreis". *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 1959/3.

együtthatóját, teret ad a minőségnek, értelmetlenné teszi a vagyont és a vállalkozások nagy mellérendelésében munkatérrel jutalmazza a munkát."[3]

A konzervatív forradalomnak azt az esztétikai, értékrenddel kapcsolatos és politikai tartalmát, amelyet Németh László vallott, *archaikus forradalomnak* nevezhetnénk. Németh fő problémája a két világháború között ugyanis az volt, hogy azt, ami örök, hogyan lehet romlatlan formában megőrizni, újrateremteni, és az egyéni-közösségi megújuláshoz fölhasználni. Ezt kereste évtizedeken keresztül, amikor magyar írók-költők életművét elemezte, és rendre meg-megtalálta bennük „az alkat mélyéből feltüremkedő geológiai erőket", amelyek az adott szerzők „jurarétegében" őrződtek meg, s csak arra várnak, hogy egy új nemzedék felszínre hozza őket. Úgy tekintett rájuk, mint egy „földtani forradalom küldöttjeire", akik „egész európai és nemzeti múltunkkal áradnak a jövő felé". Máig legtöbb vitát kiváltó *Kisebbségben* című művében örökségükkel kapcsolatban kifejezetten egy „»reakciós« forradalom" eljöveteléről írt! Ezt a *politikai geográfiát*, amely nem horizontális (jobb–bal) tengelyen helyezi el a konfliktusokat, hanem vertikális (felszínesség–mélység) síkon, fejtette ki 1935-ben írott könyvében *(Magyarság és Európa)*. Európát nem elsősorban keleti és nyugati *felekre* osztotta, hanem mélységi és felszíni *rétegekre*, bár a kapitalizmusban és a gyarmatosításban kifáradó, „felhíguló" Nyugat-Európával szemben azonosította a tőle keletebbre fekvő, hagyománygazdagabb, „sűrűbb" mély európai népközösséget. Amint írta: *„Európa halálra futotta magát a gazdasági terjeszkedésben, de lánykultúráiban még rengeteg felhasználatlan erő van; ezzel, ha kilihegte magát, valami új kezdődhet.* [...] *A kiterjedt, elsivatagosodott és válságában tehetetlen Európa a felszín. Alatta kivehető a másik, amely nem terjed ki, hanem összeszedi magát, nem sivatagot terít, hanem kutat ás."*[4] Németh László a múltat „geológiai erőnek" nevezte, amely a közösségtől megőrző hűséget igényel, de az örökség folyamatos, újító aktualizálását is – amint egy alkalommal írta: *„Hagyomány és forradalom nem ellenségek, hanem egy olló két szára."*[5]

Németh László a népi írók legintellektuálisabb és a nagy hatású magyar értelmiségiek leginkább a népiek felé orientálódó tagja volt. Ő, aki a 20-as években irodalomkritikusnak indult, a 30-as években széles látókörű történetpolitikai esszéistává vált, és a 40-es években szervezőként és szerzőként egyaránt alkotott, nemzedékek sorára gyakorolt szerteágazó hatást. Drámái, visszaemlékezései és a 60-as években írott reflexiói szintén nem maradtak hatás nélkül kortársaira, rá jellemző lélektani regényei (*Gyász*, 1936; *Bűn*, 1937; *Iszony*, 1947; *Égető Eszter*, 1948; *Irgalom*, 1965) széles olvasótábort hódítottak meg, műveit színpadra állították, hangjátékként és televízi-

[3] Németh László: A minőség forradalma [1933] In uő: *Életmű szilánkokban*. Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1989. 251–252.

[4] Németh László: Magyarság és Európa [1935] In uő: *Sorskérdések*. A szöveget gondozta Grezsa Ferenc. Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1989. 274.

[5] Németh László: Fantomok ellen (A Kisebbségben védelmében) [1942] In uő: *Sorskérdések*, i. m. 494.

ós filmként egyaránt adaptálták. Legtöbbet kétségtelenül a népi mozgalom korabeli jobbszárnyának, majd második-harmadik nemzedékének adott, ezt mutatta halálát követő újrafelfedezésének első hulláma is (sorrendben Gombos Gyula, Grezsa Ferenc, Béládi Miklós, Monostori Imre és Cs. Varga István monográfiái révén). 1989 előtt nemzeti elkötelezettsége, benne a határon túli magyarságért viselt felelősségével, a magyar nyelv iránti missziójával és magyarcentrikus irodalmi, művelődési, társadalmi és politikai eszményeivel – amelyre egyaránt alkalmazta a „magyar ideológia", a „magyar oldal" és a „magyar út" kifejezéseket – megizmosította, hiszen intellektuális fedezettel és folytatható hagyománnyal látta el a népi-nemzeti ellenzéket. De kommunitarianizmusa, harmadikutassága, lokalizmusa és természetszemlélete a korai ökológiai mozgalomra is hatott. Radikalizmusa, kapitalizmuskritikája és *minden* restaurációs szándéktól való mentessége elvileg beilleszthetőnek tűnik a baloldaliságba, ám határozott antimarxizmusa és nemzetelvűsége máig akadályozza pozitív baloldali olvasatának kialakulását. Táboronkívülisége és tábornélkülisége olyan gondolatiskola rokontalan hazai képviselőjének mutatja, akinek *politikai gondolkodása a hagyomány forradalmasításában összegezhető.*[6]

Németh László a XX. századi magyar szellemi élet legeredetibb és legszélesebb látókörű, enciklopédikus érdeklődése folytán a legszerteágazóbb ismeretterületeket bejáró alkotója volt. Életműve azoknak a konzervatívoknak kínál szövegszerűen is késznek tekinthető forgatókönyvet, akik olyan értékeket akarnak (újra)teremteni, amelyek megőrzésre méltóak.

Irodalom (szépirodalmi művein kívül): *A minőség forradalma, I–IV.* Budapest, Magyar Élet, 1940; *Kisebbségben, I–II.* Budapest, Magyar Élet, 1942; *A minőség forradalma + Kisebbségben, I–IV.* Budapest, Püski, 1992–1999; *Széchenyi.* Budapest, Bolyai Akadémia – Turul Szövetség, 1942. Reprint: Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1989; *Sorskérdések.* Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1989; *Szekfű Gyula.* Budapest, Bolyai Akadémia, 1940; *Kiadatlan tanulmányok, I–II.* Budapest, Magvető, 1968; *Megmentett gondolatok.* Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1975; *Homályból homályba, I–II.* Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1977; *Utolsó széttekintés.* Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1980; *Az én katedrám.* Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1983; *Életmű szilánkokban, I–II.* Budapest, Magvető–Szépirodalmi, 1989; *Művelődéspolitikai írások.* Budapest, Múzsák, 1986; *Két kultúra között. Művelődéspolitikai írások, I–II.* Budapest, Nap, 2015–2016; *A magyar élet antinómiái.* Budapest, Természet- és Társadalombarát Fejlődésért Közalapítvány – Kortárs, 2002; Hartyányi István – Kovács Zoltán (szerk.): *Németh László Bibliográfia.* Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 1992; *„A szellem: rendező nyugtalanság". Beszélgetések Németh Lászlóval.* Budapest, Argumentum, 1992; *Napló.* Szeged, Tiszatáj Alapít-

[6] Lásd bővebben Békés Márton: *A hagyomány forradalma.* Budapest, Kortárs, 2009. és uő: „Németh László és a konzervatív forradalom". *Irodalmi Magazin,* 2021/1.

vány, 2006; *A magyar forradalomról.* Budapest, Nap, 2011; *Egy barátság levelekben. Gulyás Pál és Németh László levelezése.* Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 1990; *Németh László élete levelekben, 1914–1948.* Budapest, Szépirodalmi–Magvető, 1993.

Róla: Bakonyi István (szerk.): *Az író rejtettebb birtokán. Írások Németh Lászlóról.* Hódmezővásárhely–Székesfehérvár, Németh László Társaság – Vörösmarty Társaság, 1992; Békés Márton: *A hagyomány forradalma. Németh László politikája.* Budapest, Kortárs, 2009; Bertha Zoltán: „Magyarság és minőség. Írónk Tanú-korszakáról". *Új Horizont,* 2001/2; Bertha Zoltán: *Világképteremtő enciklopedizmus. Tanulmányok Németh Lászlóról.* Budapest, Kairosz, 2005; Bohuniczky Szefi: *A fiatal Németh László és környezete.* Budapest, Nap, 2018. (= *Jelenkor,* 1962/6.); Borsos Miklós: Emlékezés Németh Lászlóra (1977). In uő: *A toronyból.* Budapest, Szépirodalmi, 1979. 74–82; Cs. Varga István: *Tanújelek. Írások Németh Lászlóról.* Budapest, Magvető, 1987; Gombos Gyula: *Németh László.* New York, Püski, 1975; Grezsa Ferenc: *A mintaélet forradalma. Írások Németh Lászlóról.* Szeged, Tiszatáj Alapítvány, 1998; Grezsa Ferenc: *Németh László háborús korszaka.* Budapest, Szépirodalmi, 1985; Grezsa Ferenc: *Németh László vásárhelyi korszaka.* Budapest, Szépirodalmi, 1979; Grezsa Ferenc – Zahorán Mária (szerk.): *A gondolkodó Németh László.* Budapest, Németh László Társaság – Petőfi Sándor Művelődési Központ, 1990; Kőszegfalvi Ferenc (szerk.): *Tíz év a halhatatlanságból. Írások Németh Lászlóról.* Hódmezővásárhely, Németh László Városi Könyvtár, 1997; Máriás József (szerk.): *In memoriam Németh László.* Nagybánya, Misztótfalusi Kis Miklós Közművelődési Egyesület, 1995; Monostori Imre (szerk.): *„Én sosem kívántam más emlékművet". Vonulatok a Németh László-recepció történetéből.* Budapest, Argumentum, 2003; Monostori Imre: *A minőség forradalmára. In memoriam Németh László.* Budapest, Nap, 2001; Monostori Imre: „A Németh László-recepció története a rendszerváltozás után". *Kortárs,* 2001/2–3; Monostori Imre: *Minőség, magyarság, értelmiség. Tizenkét fejezet Németh Lászlóról.* Budapest, Püski, 1994; Monostori Imre: *Németh László esszéírásának gondolati alaprétegei.* Budapest, Kortárs, 2005; Monostori Imre: „Németh László szellemi öröksége". *Magyar Napló,* 2001/2; Monostori Imre: *Németh László Tanú-korszakának korabeli fogadtatása.* Budapest, Magvető, 1989; Monostori Imre: „Németh László, a Janus-arcú regényíró". *Magyar Szemle,* 20. 2011/11–12; Monostori Imre: *Válogatott tanulmányok Németh Lászlóról.* Budapest, Nap, 2016; N. Pál József: „Az életmű kegyelmi pillanata. Németh László és az 1956-os forradalom". *Kortárs,* 49. 2001/4. 74–88; *Új Horizont,* 2001/2; N. Pál József: „Gondolatkísérlet Németh László és a hatvanas évek viszonyáról". *Új Forrás,* 1996/4. 32–43; „Németh László". *Irodalmi Magazin,* 2021/2; „Németh László életműve". *Literatura,* 1982/1. Különszám; Olasz Sándor: *Németh László.* Budapest, Elektra, 2008; Péter László: „Hajsza Németh László ellen". *Kortárs,* 47. 2003/2; Sándor Iván: *A Németh László-pör.* Budapest, Magvető, 1986; Sándor Iván: *Németh László üdvtana.* Budapest, Gon-

dolat, 1981; Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *A mindentudás igézete. Tanulmányok Németh Lászlóról.* Budapest, Magvető, 1985; Vekerdi László: *Németh László.* Budapest, Szépirodalmi, 1970.

Pető Zoltán

OTTLIK LÁSZLÓ

Az Ottlik nemzetség manapság csak egy jeles író képviselője, Ottlik Géza neve által ismert, kevesen tudnak azonban felsőozoróczi és kohanóczi Ottlik (István) Lászlóról, aki a hazai társadalomtudományi gondolkodás jelentős alakja volt. Életműve, amellyel két szakcikken kívül mindezidáig alig foglalkoztak,[1] nemcsak a szűkebben vett politikatudományra, hanem a szociológiára, az esztétikára, a jogbölcseletre és a politikai publicisztikára is kiterjedt. Munkássága a Horthy-korszak magas színvonalú, filozófiailag nívós politikai gondolkodásának, mentalitástörténetének egyik fontos dokumentuma.

Ottlik László 1895. október 7-én született Budapesten, és ugyanitt tűnt el a második világháború forgatagában 1945. január 29-én. A Kolozsvárról visszatelepülő tudós vélhetően Buda ostroma során veszthette életét, vagy valamikor később, a halálos ítélettel gyakorlatilag egyenértékű szovjet lágerrendszerbe kerülve. Bizonyos azonban, hogy ha életben marad, az országot megszálló ellenség ügynökei hamarosan éppúgy élve temették volna el, mint például Hamvas Bélát vagy Várkonyi Nándort. Ottlik legfontosabb eszméi ugyanis – politikaelméleti munkássága éppen a marxizmus kompromisszummentes hangú bírálatával vette kezdetét – diametrálisan ellentétesek voltak a megszállók és hazai kiszolgálóik, a magyar kommunisták eszmevilágával.

---

[1] Major Zoltán: „Egy elhallgatott modern konzervatív". *Új Magyarország*, IV. évf. 100. sz. 1994. április 30. 13–14; Szabadfalvy József: „Egy elfeledett társadalomtudós". *Magyar Szemle. Új folyam*, XV. évf. 2006/3–4. sz. (Lásd még Major Zoltán: „A nemzet. Politikatörténeti fogalmak Ottlik László munkásságában". *Havi Magyar Fórum*, 2000; Caples, Matthew: „Pax Hungarica. Ottlik László Új-Hungária-koncepciója". *Rubicon*, 2005/6. 15. *A szerk.)*

A fiatal Ottlik egyetemi tanulmányait a Pázmány Péter Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karán végezte. Az első világháború alatt a keleti fronton szolgált, és hősiességéért megkapta a kardokkal ékesített ezüst és bronz katonai érdemérmeket, a Károly-csapatkeresztet, a sebesülési és az I. osztályú vitézségi érmet, valamint a Magyar Érdemrend középkeresztjét. Az egyetem elvégzése után a központi közigazgatásban helyezkedhetett el.

Írásai a 20-as évek elejétől elsősorban a *Magyar Szemlében* jelentek meg, emellett publikált még a *Társadalomtudomány*, az *Athenaeum*, a *Magyar Kisebbség*, a *Magyar Külpolitika* és a *Magyar Munkás Szemle* hasábjain, illetve külföldi periodikákban is közölték tanulmányait és recenzióit. Ottlik 1927-ben megszerezte az egyetemi tanári képesítést, majd a budapesti egyetemen tanított 1940-ig. Ezzel párhuzamosan a kecskeméti református jogakadémián is meghirdetett jogbölcselettel foglalkozó tárgyakat. Az ottliki tematika az akkor kurrensnek számító társadalomfilozófia és politikaelmélet vizsgálatától a korabeli aktuálpolitika elemzéséig terjedt. Korának tulajdonképpen összes, a politikával akár csak lazább viszonyban álló kérdése kapcsán megszólalt: az angol munkáskérdés, az amerikai kapitalizmus vagy a német jogbölcselet éppúgy érdekelte, mint Magyarország belpolitikája vagy a nemzetközi hatalmi erőviszonyok alakulása.

Legjelentősebb korai írásai, mint a marxizmus bírálata (*A marxizmus társadalomelmélete*, 1922) vagy a nemzeti kérdés sokoldalú elemzése (*Új Hungária felé*, 1928) mellett elvégezte a különféle politikai rendszerek részletekbe menő, eszmetörténeti megközelítésű leírását is. Ezirányú munkássága – amely vélhetően a legmaradandóbb, és a leginkább számot tarthatna a szakma figyelmére – a következő művekben található meg: *A politikai rendszerek története* (1940); *A politikai rendszerek* (1939); *Bevezetés a politikába* (1943).

Ezekben az írásokban az angol, amerikai, francia, olasz, német és orosz politikai fejlődés történetét írta le és értelmezte, a módszertant tekintve néhol analitikusabb politikatudományi megközelítéseket alkalmazva, másutt esszéisztikus hangulatú betétekkel is élve. Autonóm megközelítése, amelyre ugyan hatottak korának szellemi irányzatai, mint a neokantianizmus vagy a Pareto- és Mosca-féle „elitista" szociológiai iskola, némileg mégis a *Zeitgeisten* kívül állónak tetszik. Klasszikusan iskolázott, a görög filozófia alapjaiig visszanyúló elméletalkotása például teljesen nélkülözni látszik azt a sokszor dagályos és felszínes nacionalizmust, amely nem tanulva a XIX. század „nemzeti liberalizmusának" ideológiai és politikai baklövéseiből Magyarország trianoni katasztrófájáért kizárólag a nemzetiségek sovinizmusát tette felelőssé, nem véve tudomást a magyar uralkodó elit által elkövetett mulasztásokról. Politikai filozófiájában Ottlik egészen Platón és Arisztotelész államformatanáig nyúlt vissza, korának politikai jelenségeit, államformáit, eszméit és diskurzusait sajátosan ironikus, realista, néhol talán keserűen realista meglátásokkal is tarkítva elemezte. Ezek az elemzések nem egyszerűsítették le a társadalomelmélet kérdéseit a gazdaság kérdése-

ire: megközelítésükben komplex, az emberi természet számtalan árnyalatával számoló realisztikus képet festenek a parlamenti rendszer működéséről, a demokrácia vagy éppen a diktatúra elméletéről és problémáiról. Ottlik egyik központi tézisét kiemelve: pusztán propagandisztikus szólam az a felfogás, amely korának politikai kérdéseit a „demokrácia" és a „diktatúra" vitájává igyekszik egyszerűsíteni. Ennek az ellentétnek a helyére Ottlik a „polgári demokrácia" és a „totális állam" dualizmusát állította. Mint írja:

„A polgári demokráciának két alapvető előfeltevése van, amely könnyen összeütközésbe jut a valósággal. Az egyik az, hogy az állam hatalma túl nagy, és hogy azt a szabadság érdekében korlátozni kell (liberalizmus). A második az, hogy a polgári demokrácia individualisztikus világnézetéből és szocialisztikus értékszempontjaiból ered. [...] A polgári demokrácia csak addig állhat fenn, amíg a kapitalizmus és szocializmus követelményeit egyensúlyban tudja tartani egymással. [...] A modern polgári demokráciát nem a „szélsőségek" (fasizmus, bolsevizmus) felől fenyegeti veszedelem, hanem belső ellentmondásai miatt, amelyet a gazdasági válság könyörtelenül napvilágra hoz."[2]

A szovjet rendszert „reménytelenül patologikus torzszülött"-ként írta le, „amely csupán az anarchia és a despotizmus két konvergens görbéjét kapcsolja egyetlen végzetes körforgásba". A német nemzetiszocializmus és az olasz fasizmus által kialakított rendszerről azonban, tekintettel a gazdasági és társadalmi eredményekre, a fenntartások mellett is az elismerés hangján szól. Nyilvánvaló, hogy Ottlik is – mint például a Carl Schmitthez vagy Vilfredo Paretóhoz hasonló más konzervatívok – egyrészt a kommunizmustól való ösztönös és érthető irtózása okán, másrészt a liberális állam és az ezzel összefüggő nemkívánatosnak ítélt jelenségek kapcsán fordult mintegy várakozással a „fasizmus" felé. Ez a magatartás – amely ma önmagában értetlenséget válthatna ki – akkor közelíthető meg helyesen, ha a mai olvasó képes belehelyezkedni az első világháború végét követő csömörbe, s ha képes átérezni a rombolásnak azt az iszonyatos hullámát, amelynek következtében a hagyományaikhoz ragaszkodó konzervatívok a XX. század néhány vitatott politikusi személyiségében ellenforradalmár hősöket láttak, akiket a „rend lehetséges helyreállítóinak" képzeltek.

Ottliknak a liberalizmus állameszményével szemben megfogalmazott gondolatai részben a kortárs német konzervativizmus („konzervatív forradalom") hatásait mutatják: „Az egyéni szabadság nem lehet állami cél, mert az állam minden körülmények között az emberi együttélés rendjének szervezete, és a rend, a maga puszta léténél, értelménél fogva legelsősorban is nem egyéb, mint a szabadság korlátja. [...] Az egyén és az állam dialektikája azonban csak úgy teljes, ha kimondjuk: Az állami rend eszméjét nem a sza-

[2] Ottlik László: A politikai rendszerek. In Gratz Gusztáv (szerk.): *Politikai élet.* (A mai világ képe, II. köt.) Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, é. n. (1939). 400.

badság, hanem a jólét és a közbéke megvalósításának szükségessége legitimálja. [...] Az állami közcélok érdekében pedig az egyéni szabadságot, mint azoknak az egyik eszközét, a szükség és a célszerűség érdekében lehet és kell is korlátozni." Sohasem titkolta azonban, hogy a történeti fejlődésében is bemutatott három modell közül az angol parlamentáris rendszert tekinti a legsikeresebbnek és számára a legvonzóbbnak: „Az angol rendszer [...] egyesíti magában az arisztokrácia és a demokrácia előnyeit: arisztokratikus kormányzást biztosít a legszélesebb demokratikus alapon."[3]

Ottliknál a „kívánatos" demokrácia persze sohasem jelenti azt, hogy a nép valójában uralkodik, hiszen a nép – Arisztotelész vagy Szent Tamás fogalmával élve – a passzív szubsztanciának felel meg. Ottliknál a „nép hatalma", amely megnyilvánul a kiegyensúlyozott kormányzás keretei között, csak a képviselők által hozott törvényeknek való engedelmesség révén lehetséges. Mindez a „vegyes kormányzat" platóni – vagy, híven a szerző angolszász vonzalmaihoz, mondhatni, burke-i – elképzeléséhez való visszatérést feltételez, amely nem tisztán demokratikus, hanem benne a demokrácia csupán az *egyik* elem, amely biztosítja a nép képviseletét és az államügyekbe való *korlátozott* beleszólását. Megfigyelése, hogy bizonyos modern diktatúrákban is megtalálhatóak a „demokratikus jegyek", az abszolutizmus veszélyére figyelmeztető kortárs gondolkodók véleményét visszhangozta, mint amilyen Ortega y Gasset vagy Von Kuehnelt-Leddihn is volt.

Ottlik Lászlót, a magyar társadalomtudomány e jeles és alighanem nemzetközi viszonylatban is kiemelkedő gondolkodóját ma egyáltalán nem ismerik. A hallgatás, amelyre feltételezhető hóhérai ítélték, azóta sem oldódott fel. Élete, munkássága, gondolatai még feldolgozásra, és talán mélyebb megértésre is várnak.

Főbb művei: *Síró sugarak. Versek.* Budapest, Pátria, 1917; *A marxizmus társadalomelmélete.* (Kultúra és tudomány.) Budapest, Franklin, 1922; „Az angol munkásmozgalom szelleme. – A semleges munkásmozgalom az Egyesült Államokban. – Angol és német ipari demokrácia". *Magyar Munkás Szemle,* 1922; „Felelősség és szükségszerűség". *Társadalomtudomány,* 1923; „A marxizmus tudományos igényei". *Athenaeum,* 1924; „Az új választások és a parlamentarizmus Angliában". *Társadalomtudomány,* 1924; „Jog és társadalom, 1–2." *Társadalomtudomány,* 1924. = Budapest, 1925; „Tisza és a forradalom". *Társadalomtudomány,* 1925; „A művészet és határai". *Athenaeum,* 1925; *A társadalomtudomány filozófiája.* (A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára. 5.) Budapest, 1926; „A három brit birodalom". *Társadalomtudomány,* 1926; „Begriff und Gegenstand der Gesellschaftslehre". *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie,* 1927. = Berlin, 1928; „Az amerikai pártrendszer alapjai. Reflexiók az amerikai elnökválasztáshoz". *Társadalomtudomány,* 1928; „Magyar nemzet – cseh birodalom". *Magyar Szemle,* 1928; „Új Hungária felé". *Magyar*

[3] Ottlik László: „Parlamentarizmus és diktatúra". *Magyar Szemle,* 1932. április. 387–396. Itt: 391.

Szemle, 1928; *A magyar állam és a nemzetiségek.* Szerk. Balogh Sándor. Budapest, Napvilág, 2002; *Trianon. Nemzet és emlékezet.* 2. köt. Szerk. Zeidler Miklós. Budapest, 2008; „Az angol választások után". *Társadalomtudomány*, 1929; „Asszimiláció és kisebbségi kérdés". *Magyar Külpolitika*, 1929; „Diktatúra és demokrácia". *Társadalomtudomány*, 1929. (Társadalomtudományi füzetek, 11.) Pécs, 1929; „Diktatur und Demokratie". *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*, 1929. = Berlin, 1929; „»Új Hungária« és »Keleti Svájc«". *Magyar Szemle*, 1929. = In *Helyünk Európában.* I–II. köt. Budapest, 1986; „Az új deszpotizmus". *Társadalomtudomány*, 1930; „Tótok és magyarok". *Magyar Szemle*, 1930; „Nemzet és nemzetiség". *Magyar Kisebbség. Nemzetpolitikai Szemle*, 1930; „Kapitalizmus, szocializmus és világválság". *Magyar Szemle*, 1931; „Parlamentarizmus és diktatúra, 1–4.". *Magyar Szemle*, 1932. = Budapest, 1932; „Weimartól Potsdamig". *Magyar Szemle*, 1933; „Pax Hungarica". *Magyar Szemle*, 1934; „A politikai eszmék a történelemben". *Társadalomtudomány*, 1934; „Machiavelli és a Führer-elv". *Magyar Szemle*, 1935; „A kormányzói intézmény reformja". *Magyar Szemle*, 1937; A politikai rendszerek. In Gratz Gusztáv (szerk.): *Politikai élet.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, é. n. [1939]. 360–530. = In Kornis Gyula – Gratz Gusztáv – Hegedűs Lóránt – Schimanek Emil (szerk.): *A mai világ képe.* II. köt.; *A politikai rendszerek története.* (Kincsestár, 127.) Budapest, A Magyar Szemle Társaság Kis Könyvtára, 1940; *Das Stefansreich im neuen Europa.* Budapest, 1940; „A magyar nemzetiségi politika feladatai". *Magyar Szemle*, 1940; *Bevezetés a politikába.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1942; *Politikai géniusz – Politikai elit. – Felelősség a politikában.* (Acta Juridico–Politica. Jogi előadások. II. 11.) Kolozsvár, 1944; „Bevezetés a politikába. A közvélemény". *Politikatudományi Szemle*, 2002. Róla: Szabadfalvy József: *Egy konzervatív állam- és politikatudós. Ottlik László.* Budapest–Debrecen, Dialóg Campus – Debreceni Egyetemi Kiadó, 2019.

Gyorgyevics Miklós

BARANKOVICS ISTVÁN

Barankovics István 1906. december 13-án született a Szabolcs vármegyei Polgáron. Édesapja, idősebb Barankovics István a község katolikus elemi iskolájának kántortanítója, édesanyja, született Bartha Erzsébet ennek az iskolának tanítónője volt. Elemi iskolai tanulmányainak befejezése után az egri Ciszterci Főgimnázium növendéke lett. 1925-ben megszerzett érettségijét követően Szremcsányi Lajos érsek támogatta további tanulmányaiban, így ősszel beiratkozott a Pázmány Péter Tudományegyetem jogi fakultására. Korán megmutatkozott közéleti érdeklődése és publicisztikai hajlama. Az Országos Magyar Katolikus Főiskolai Diákszövetség főtitkárává választották 1928-ban, és publikálni kezdett a szövetség lapjában, a *Vox Academicában*. Tagja volt a Bartha Miklós Társaságnak és a 1929 novemberében megalakuló Wesselényi Reform Klub nyolcfős Intéző Bizottságának.[1] Alapító tagja a Prohászka Ottokár Társaságnak, majd az 1935-ben létrehozott Deák Ferenc Társaságnak. Ez utóbbi létrehozójának, Pethő Sándornak írásait Barankovics rendezte sajtó alá 1937-ben *A magunk útján* címmel. Dessewffy Gyula ez év márciusában indította útjára *Az Ország Útja* című lapot, melynek Barankovics az alapító mellett társszerkesztője volt. Ezenkívül publikált a *Kis Újságban*, szerkesztője és külpolitikai rovatvezetője volt az *Esti Kis Újságnak*, 1943 májusától felelős szerkesztője a *Magyar Nemzetnek*. Befejezte egyetemi tanulmányait, és 1944-ben megszerezte doktorátusát. A nyilas hatalomátvétel után letartoztatása elől a budai ferencesekhez menekült.

Pálffy József vezetésével 1944 októberében megalakult a Keresztény Demokrata Néppárt, melynek Igazgató Bizottságába Barankovicsot is meg-

[1] Sebestyén Sándor: *A Bartha Miklós Társaság 1925–1933*. Budapest, Kossuth, 1981. 204.

hívták, és hamarosan, 1945 februárjában a párt főtitkárává választották. A keresztényszociális mozgalmak által elfogadottabb Barankovics fokozatosan eltávolodott a klérushoz jobban kötődő Pálffytól, akit el is mozdítottak a párt éléről, és Barankovics a továbbiakban főtitkárként irányította a Demokrata Néppártot.[2] A párt országos működéséhez későn megkapott engedély miatt az 1945-ös választásokon való önálló indulásnak nem volt realitása. Barankovics 1945 szeptemberében ennek ellenére ismertette pártja programját, és felelős szerkesztőként útjára indította a *Hazánk* című politikai hetilapot. A civil életben 1946–1947-ben a Magyar Nemzeti Bank szerződéses tisztviselőjeként dolgozott.[3] Számos előadást tartott országszerte elsősorban munkás- és paraszthallgatóság előtt. Az 1947-es országgyűlési választások zászlóbontó, programadó nagy beszédét Barankovics István Győrben mondta el augusztus 10-én. A választásokon a DNP több mint nyolcszázezer szavazattal az ország második legnagyobb pártja lett.[4] Az Országgyűlésben pártja vezérszónokaként első nagyobb felszólalása a Dinnyés-kormány programja feletti vitában hangzott el. Tényként számolt az ország szovjet megszállásával, ugyanakkor sürgette a szabadságjogok kiterjesztését, amelynek biztosítását alkotmánybíróság felállításában látta.[5] Legjelentősebb, legnagyobb hatású beszédét a parlamentben az egyházi iskolák államosítása kapcsán mondta el; hangsúlyozta, hogy a keresztény szülőknek elvitathatatlan joguk van gyermekeiket egyházi iskolákba járatni.[6]

A Néppárt jövőjét illetően politikusaiknak egyre kevésbé lehettek illúzióik. Rákosi Mátyás 1948. november végén az MDP központi vezetőségi ülésén többek között a következőket mondta: „Barankovics pártja [...] a fasizmus legális búvóhelye, csak nyűg és fölösleges teher a demokráciában. Ennek megfelelően el is fog tűnni."[7] Barankovics naplójában beszámol utolsó beszélgetéséről Rákosival, valamint azt írja: „Emigrációba nem megy az ember, hanem kényszerül."[8] Végül a Mindszenty-per előtt az Egyesült Államok nagykövetségének segítségével feleségével Ausztriába menekült. Bécsben nyilatkozatban jelentette be a Demokrata Néppárt feloszlatását, majd másfél évig Salzburgban élt, ahol a Magyar Menekült Iroda vezetőjeként dolgozott. Ezt követően 1951-től haláláig New Yorkban élt. A Magyar Nemzeti Bizottmányban a Végrehajtó Bizottság tagja, a vallás és közoktatási bi-

---

[2] Varga László: *Kérem a vádlott felmentését.* New York, Püski, 1981. 51–56.

[3] *Országgyűlési Napló, 1947–1951.* IV. köt. 698.

[4] A DNP az ország vezetésére hivatott párt volt; azt, hogy nem győztes párt lett, a páratlan kommunista választási csalássorozat és erőszakos fellépés eredményezte. Lásd pl. Szerencsés Károly: *A kékcédulás hadművelet. Választások Magyarországon, 1947.* Budapest, IKVA, 1992. *(A szerk.)*

[5] *Országgyűlési Napló,* I. köt. 54–80. (1947. október 7.)

[6] *Országgyűlési Napló,* IV. köt. 464–480. (1948. június 16.)

[7] Idézi Izsák Lajos: *A Keresztény Demokrata Néppárt és a Demokrata Néppárt, 1944–1948.* Budapest, Kossuth, 1985. 148.

[8] Sorsdöntő beszélgetés Rákosival. In *Félbemaradt reformkor, 1935–1949.* Róma, k.n., 1990. 250; Budapest, Püski, 2006. 255.

zottság vezetője volt.[9] Volt képviselőtársa, Kovács K. Zoltán megállapította, hogy Barankovics nem tartozott a sokat utazó, szervező emigráns politikusok közzé. Tisztségéből adódóan azonban járt Kanadában, Brazíliában, jó néhányszor Európában. Két alkalommal is előadást tartott a Katolikus Magyar Értelmiségi Mozgalom – Pax Romana tanulmányi hetén. Rómában 1964-ben fogadta VI. Pál pápa is.[10]

Barankovics István nemcsak a koalíciós idők aktív politikai szereplője volt, hanem politikaelméleti szempontból is jelentőset alkotott. A kereszténydemokráciáról, illetve a keresztény állameszméről vallott felfogását két nagyobb tanulmányban foglalta össze már az emigrációban *Haladás és keresztény politika* címmel a müncheni *Látóhatárban,*[11] illetve *A kereszténydemokráciáról* című írását a római *Katolikus Szemlében* közölték.[12] Ide sorolhatjuk még az elsősorban a *Hazánk* című folyóiratban megjelenő több nagy tanulmányát, valamint a Demokrata Néppárt két Barankovics által megfogalmazott pártprogramját is.

Barankovics politikaelméleti gondolkodásának középpontjában az állam állt, amelynek ideális berendezkedését a keresztény állameszme megvalósításával képzelte el. (Az emigrációban a keresztény állameszme helyett a keresztény politika fogalmát használja, de lényegében ugyanazt érti alatta.) Barankovics felfogásában az állam nem öncélú, hanem embercélú intézmény, melynek legfőbb hivatása az emberek evilági tökéletesedésének előmozdítása a közjó megvalósítása által. A legfontosabb jellemzőket így határozza meg: „Keresztény politikának azt a politikát nevezem, amely 1. feladatának a természetes közjót tekinti, 2. a természetjogoknak a pozitív jogokká való átalakítására és olyan társadalom létrehozására törekszik, amelyben ezek a jogok realizálódhatnak, 3. abból a célból, hogy az emberi személyek tökéletesedésének minél egyetemesebben és konkrétabban biztosítsa, és 4. így megközelítse a legfőbb természetes közjót, a békességben élvezett földi boldogságot."[13] Nem nehéz tetten érni, hogy a fenti sorok szerzőjére elsősorban a két jelentős pápai szociális enciklika, a *Rerum novarum* és a *Quadragesimo anno* hatottak. Államfelfogásban állam és egyén viszonylatában arra helyezi a hangsúlyt, hogy az államnak polgárait szabad emberként kell tisztelnie, és azok személyes szabadságát törvényes ok nélkül el nem veheti. Barankovics igaz demokrataként a múlt tapasztalataira és a jövendő félelmeire alapozva állapítja meg: „Ellene mondunk tehát az állam mindenhatóságának éppen

---

[9] Csicskó Mária – Szabó Róbert: A Demokrata Néppárt képviselői. Barankovics István. In Kovács K. Zoltán – Rosdy Pál (szerk.): *Az idő élén jártak – Kereszténydemokrácia Magyarországon (1944–1949).* Budapest, Barankovics István Alapítvány, 1996. 127.

[10] Kovács K. Zoltán: Barankovics István az emigrációban. In Kovács K. Zoltán – Rosdy Pál (szerk.): *Barankovics István öröksége – A modern magyar kereszténydemokrácia atyja.* Budapest, Barankovics István Alapítvány, 1997. 47.

[11] Barankovics István: „Haladás és keresztény politika". *Látóhatár,* 1955. 3. sz. 157–168.

[12] Barankovics István: „A kereszténydemokráciáról". *Katolikus Szemle,* 1989. 3. sz. 1–20.

[13] Barankovics: *Haladás,* i. m. 159.

úgy, mint mindenféle osztályuralomnak, párturalomnak és faji imperializmusnak."[14] Abban a kérdésben, hogy mi a hatalom forrása, ki az államhatalom főbirtokosa, Barankovics Suarezre, a nagy jezsuita természetjogászra támaszkodik. Felfogásában minden hatalom tulajdonosa, eredeztetője Isten, de birtokosa, gyakorlója a nép, következésképpen minden világi hatalom közvetve Istentől származik, közvetlenül azonban egy sem. Az állam hivatásának, céljának a közjó megvalósítását tekinti.

A kormányformák tekintetében az Arisztotelészig visszanyúló felosztást veszi alapul. magát a demokrácia hívének vallja, úgy véli, a szabad emberhez az a legméltóbb, ha önmagát kormányozza, és a közjó elérését is az segíti leginkább, ha mindenkinek megadjuk a közakarat kialakításában az egyenlő részvétel jogát.[15] Nagy 1947-es programadó beszédében is arról beszél, hogy eszményük a szabadság és egyenlőség talaján álló demokrácia. A demokrácia alapjának az emberi méltóságot tekinti. E tekintetben a keresztény társadalmi tanítás perszonalista felfogását vallja – szemben az individualizmussal és a kollektivizmussal –, amely az embert személyként fogja fel. A szabadságot szorosan ehhez kapcsolja: „A keresztény szabadságeszme perszonalista" – vallja.[16] A szabadságot csak az igazságosság szellemében és a közjó érdekében lehet korlátozni, ugyanakkor az embert megilleti a tévedés szabadsága, amely valójában a lelkiismeret szabadságát is jelenti. Két diktatórikus berendezkedéssel való szembenállás után Barankovics az emigrációban 1955-ben megállapítja: a totalizmus az egész emberi személyiségre ki akarja terjeszteni uralmát. Ennek részeként a különböző társadalmi szervezetek létrehozásának és működésének jogát olyannak tekinti, amelyet az állam ad, és bármikor vissza is vehet. A történelem tanúsága szerint – mondja Barankovics – az ember személyes szabadságjogai olyan államokban valósultak meg a legteljesebben, amelyekben az államtól független társadalmi szerveződések jogát tiszteletben tartották.[17] Barankovics István társadalomképének talán legmarkánsabb sajátja, amit a demokrácia kiterjesztéséről gondol: „A demokráciának azonban egyik legszebb követelménye abban áll, hogy az állam a közjó és az igazságosság sérelmére fennálló természetes politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális egyenlőtlenségeknek az emberi méltóságba ütköző kinövéseit tüntesse el."[18] A fenti idézetből kitűnik, hogy Barankovics a demokrácia politikai megvalósításán túl a gazdasági, társadalmi és kulturális demokrácia elérését is szükségesnek tartja. Itt is a szociális enciklikák talaján áll, és egyik oldalról a szabadversenyes monopolkapitalizmus, a másik oldalról meg ennek ellen-

[14] Barankovics István: *Programbeszéd a Demokrata Néppárt 1945. szeptember 25-i értekezletén.* Budapest, Athenaeum, é. n. 10.

[15] Barankovics István: „A kereszténydemokráciáról". *Katolikus Szemle,* 1989. 3. sz. 4.

[16] I. m. 12.

[17] Barankovics István: „Haladás és keresztény politika". *Látóhatár,* 1955. 3. sz. 166–167.

[18] Barankovics: *A kereszténydemokráciáról,* i. m. 14.

hatásaként a szélsőséges szocializmus, a totális etatizmus veszélyeit érzékeli. Meglátása szerint a gazdasági demokrácia kiteljesedése akadályozhatja meg, hogy a nagymértékű gazdasági különbségek a politikai és társadalmi szabadságot meghiúsítsák, illetve névlegessé tegyék. Olyan gazdasági rend mellett száll síkra, amely biztosítja az ember személyiségének tökélesítéséhez megfelelő anyagi feltételeket, beleértve a család alapításának és eltartásának, illetve a művelődésnek lehetőségét.

A társadalmi demokrácia vonatkozásában 1947-ben szükségesnek tartotta a köztársaság politikai alkotmányának létrehozása mellett az úgynevezett társadalmi alkotmány megalkotását is. Valójában ez alatt a modern szociális piacgazdaságok érdekegyeztető mechanizmusainak kidolgozását érti. Meg kell teremteni a dolgozók erős szakmai önkormányzatait, meg kell határozni a szakszervezetek jogállását, tisztázni szükséges a termelés során felmerülő viták, érdekellentétek megelőzésének és rendezésének jogi rendszerét.[19] A politikai demokrácia kiterjesztésének harmadik eleme Barankovicsnál a kulturális demokrácia. Meglátása szerint egyetlen más berendezkedésnek sincs olyan nagy szüksége a műveltségre és az erkölcsre, mint a demokráciának, ahol a polgárok sokasága alakítja ki a közakaratot. Ha a nép híján van a műveltségnek és az erkölcsnek, könnyen azoknak a kezébe adhatja a hatalmat, akik azt rosszul, vagy éppen önérdekből használják. A demokráciára olyan veszélyek leselkednek, mint a demagógia, a hazugság, a pártérdek, a szakértelem hiánya, a felelőtlenség. A mind bonyolultabbá váló világ megköveteli polgáraitól a megfelelő ismereteket és a helyes ítélő erőt. Ezek elsajátításában fontos szerepe van a szellemi és erkölcsi nevelésnek, az oktatásnak, a sajtó, a vita és a bírálat szabadságának. Gondolatmenetét Barankovics így summázza: „Önmaga sikeres kormányzására csak művelt és erkölcsös nép képes."[20]

Barankovics István élete és életműve hű lenyomata Magyarország XX. századi történelmének, és így szükségszerűen torzóban maradt életmű áll előttünk. A két világháború között Barankovics mint nagy műveltségű újságíró és publicista a keresztény, szociális reformmozgalmak ismert alakja volt. Rövid időre megadatott neki az aktív politizálás lehetősége, az ellenzék vezére volt, de az ország geopolitikai helyzete miatt semmi esélye nem nyílott arra, hogy politikai pályája kiteljesedhessék. Ezután pedig az emigráció sajátos, keserű létformája jutott osztályrészéül. Az 1940-es évek második felében, a Barankovics által képviselt eszmeáramlat mind időben, mind színvonalában szinkronban volt a nyugat-európai fejlődéssel. A szocializmus negyven éve szükségszerű hiátust teremtett az életmű folytatásához,

[19] Barankovics István: *Keresztény demokrácia. Mit akar a Demokrata Néppárt?* Budapest, 1947. 26–27; Az írás újra kiadva in Kovács K. Zoltán – Gyorgyevics Miklós (szerk.): *Híven önmagunkhoz. Barankovics István összegyűjtött írásai a kereszténydemokráciáról.* H. n. (Budapest), Barankovics Akadémia Alapítvány, é. n. (2001), 312-331.

[20] Barankovics: *A kereszténydemokráciáról*, i. m. 18.

és közben a körülöttünk lévő világ is jelentősen átalakult. Az európai kereszténydemokrata pártok kivétel nélkül néppártokká váltak, az ideológia törvényszerűen háttérbe szorult, világnézeti párt helyett – a magyar Kereszténydemokrata Néppárt kivételével – magukat programpártként határozták meg. A modern pártok kevésbé tartanak igényt jól megalapozott eszmei háttérre, és ez az ideológiához kötött politikai gondolkodás teljesítményére is rányomja bélyegét. A keresztény társadalmi tanítás folytonossága természetesen nem tört meg, de közvetlen politikai hatása erősen meggyengült. A barankovicsi életmű ilyen értelemben lényegét tekintve folytatás, továbbgondolás nélkül maradt, míg személye és munkássága továbbra is nagy tiszteletnek örvend a kereszténydemokrata, jobboldali szubkultúrában.

Irodalom: Kovács K. Zoltán et al.: *Félbemaradt reformkor. Miért akadt el az ország keresztény humanista megújulása?* Róma, 1990. 154–255; Kovács K. Zoltán (szerk.): *Félbemaradt reformkor, 1935–1949. Törekvések Magyarország keresztény humanista megújítására, a haza és a szegénység szolgálatában.* Budapest, Püski, 2006. 173–266; Gyorgyevics Miklós: A magyar kereszténydemokrácia apostola. In Kovács K. Zoltán – Gyorgyevics Miklós (szerk.): *Híven önmagunkhoz. Barankovics István összegyűjtött írásai a kereszténydemokráciáról.* h. n. (Budapest), Barankovics Akadémia Alapítvány, é. n. (2001) 474–508; Kovács K. Zoltán: A magyar kereszténydemokrácia vezető politikusa. Barankovics István (1906–1974). In Kovács K. Zoltán – Rosdy Pál (szerk.): *Az idő élén jártak – Kereszténydemokrácia Magyarországon (1944–1949).* Budapest, Barankovics István Alapítvány, 1996. 7–25; Gergely Jenő: Barankovics István. In Sánta Ilona (szerk.): *Politikusi pályák.* Budapest, Kossuth, 1984; Szakolczai György – Szabó Róbert: *Két kísérlet a proletárdiktatúra elhárítására.* Budapest, Gondolat, 2011.

Birher Nándor

HAMVAS BÉLA

„Egyetlenegy mozzanat döntő: kicsoda ez az ember Isten széke előtt."[1] Hamvas Béla sokkal többet adott a világnak, mint amennyit elvett belőle. Fiatalabb korában még úgy gondolta, lehet valamije, azonban egy bombatalálat során elpusztult minden vagyontárgya, kézirata. Innentől kezdve Hamvas a halhatatlanságba ugrott.[2] Megkapta a *Logos*-alaktól a könyvet. Felismerte életében a *„primordialis logost"*. Lerakta az életszentségről szóló tudomány alapjait.

Hamvas Béla – ahogy megjegyzi – a „kishalálok" során ment keresztül. Az élet először elvette tőle a szülőföldjét, Eperjest, ahol 1897. március 23-án született. Azután megfosztotta attól az eredendő idealizmustól, amellyel 1916-ban önkéntesként az orosz frontra ment. Szembesült a háború minden borzalmával. Lábadozása alatt megismerte a háborút kiváltó ideológiákat; Kantot, Schopenhauert, Nietzschét olvasott. Nem kellett sokat várnia, a második nagy háború bizonyította, hogy a filozófia zsákutcája véres zsákutca. Majd a kommunizmus és maga Lukács György azt is, hogy ez a zsákutca bizony hosszú is.

Hamvas Béla magánéletében sem maradt sok minden, ami az anyaghoz kötötte volna. A család – mivel a lelkész, majd tanító apa nem tette le a csehszlovák hűségesküt – a Felvidéket elhagyva „másik országba", Budapestre költözött, a haza csonka haza lett. A házasság sem vált számára romantikus álommá. Szép feleségét, Angyal Ilonát mint öröknek gondolt szerelmet már

[1] Hamvas Béla: „A háború nagysága és az ember kicsinysége. Oroszországi feljegyzések". *Társadalomtudomány*, 23. évf. 1943/1–2. 62.

[2] Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. Budapest, Vigilia, 1987. 115.

röviddel a házasságkötés után elveszítette, bár még hét éven keresztül, egészen 1935-ig küzdöttek egymás mellett. Második feleségével, Kemény Katalinnal kötött házassága igazi intellektuális partnerség volt. Gyermek nélkül, gyakran csak kétheti láthatással, hiszen a férj építő feladatát távoli raktárakban látta el. A házasság 1937-től egészen Hamvas Béla haláláig, 1968. november 7-ig tartott.

Azért Hamvas Bélának húsz év szakmai pálya is adatott. A 30 éves, magyar–német szakot majdnem elvégző (bár ez igazából mindegy is, hiszen tanulmányi igazolásai porrá lettek a háborúban) fiatalember könyvtárosként helyezkedett el. Ötvenéves koráig a Fővárosi Könyvtárban dolgozott, ha közben nem lett volna világválság meg háború, akár idillinek is lehetett volna ezt az időszakot tartani. Művei tekintélyes részét ekkor írta. Kerényi Károllyal közösen megalapította a Sziget Kört, amelynek tagja volt többek között Szerb Antal, Németh László, Prohászka Lajos, Kövendi Dénes, Dobrovits Aladár, Molnár Antal is. Ez idő tájt több tudományos társaságnak is a tagja lett. A háború alatt „misztikusokat" fordított, Lao-ce, Jakob Böhme (a cipészmester), Hérakleitosz, Konfuciusz, Hénokh próféta műveit.

A második világháborúban – már majdnem 50 évesen – Hamvas Béla katonatisztként szolgált. Háromszor is behívták, katonai tevékenysége kalandos volt. Járt az orosz fronton, megszökött a németektől és az oroszoktól egyaránt, megsebesült, eltűnt. De ami igazán lényeges, sok munkaszolgálatos életét mentette meg mindeközben. A háború vége felé az óbudai remetehegyi úti családi házukat bombatalálat érte. „A sötét esztendőben minden földi vagyonomat elvesztettem. [...] Valaki a birtokot levakarta rólam. Bőröm is vele ment, de jó. [...] Effektív létezés csak a birtoklás teljes felszámolása után lehet. Itt kezdődik a valóság" – írja a *Silentiumban*. A háború után purgatóriumként következett még két év a könyvtárban és három év a Magyar Kommunista Pártban. És voltak baráti beszélgetések Pán Imrével, Kállai Ernővel, Szepes Máriával, Kotányi Attilával, Kunszt Györggyel, Weöres Sándorral. Ennek a színes, Hamvas rendeltetéséhez mérten túlzóan színes életnek Lukács György vetett véget. Hamvas Bélát – mondjuk úgy – dialektikus úton megszüntette. *„Wer jetzt kein Haus hat, baut sich keines mehr."*[3] Igaz, hogy pontosan ez a megszüntetés őrizte meg, és emelte fel a kicsivel 50 évnél ekkor már idősebb férfit, aki innentől kezdve Szentendrén kertet művelt, bár nem nagyon sokáig. Bizonyos értelemben olyan volt ez, mintha a paradicsomba érkezett volna. Három évig tartott ez az időszak, ekkor születtek a talán legegységesebb és legismertebb művei, mint például a *Karnevál* című regénye.

„Szabadságát kitől kapta a vadszamár, ki oldotta el a puszta szamarának kötelét? Hazául a pusztát néztem ki neki, tanyázó helyéül a sós pusztaságot. Nevet a városi tülekedés láttán, nem hallja a hajcsár hangos kiáltását.

[3] Rilke, Rainer Maria: *Herbsttag.*

A maga módján a hegyekben kutat, és minden csipetnyi kis zöldet megtalál." Ahogy Jób könyve fogalmaz (Jób 39,5–8), úgy kapta meg Hamvas Béla is az igazi szabadságot. Persze mindez nem volt túlságosan egyszerű. Más kertjében kapálni a megélhetésért semmilyen szempontból sem könnyű. Az 1380 forint bevétel a dióból és a mások kertjében végzett munka 2030 forintos bére kevés volt a megélhetéshez.

Mégis, a szellem élete csak ekkor bontakozott ki igazán. A megtisztulás tüzes útja azonban még mindig nem ért véget. Hamvas kiűzetett a földi paradicsomból először Inotára, aztán Tiszapalkonyára, és végül Bokodra. Gyárépítés céljából, raktárosnak. 13 súlyos év volt az élethosszig tartó tanulás ideje. Megtanulta, mit jelent az igénytelen, vallástalan proletár, mit jelent aggódni egy pici kislány életéért, aki a forró levesbe zuhant, mennyit érnek az olyan okkult tudományok, mint például a marxizmus. „Meg kellett ismernem az életet abban az alakjában, ahogy az a megváltatlanok támolygása, tudva, hogy ugyanakkor és ugyanaz az élet a történet minden pillanatában megismételhetetlenül szakrális."[4]

Szanszkrit és héber nyelvet tanult ebben az időben. Hatalmas műveltségű ember volt már a raktárosi hivatása előtt is. Ha a mai legjobbak csak az ő tudása – és erkölcse – felével rendelkeznének, már ők is raktárosok lennének. Utolsó raktáros évében, 66 éves korában ismét – és talán utoljára – megkísértette az ördög azzal a csábító ígérettel, hogy művei megjelenhetnek. „Hallgatásod már anakronizmus. Béla kicsit habozott. Tudod – mondta –, bizonyos divatos szavakat nem fog a tollam. Azt írsz, amit jónak látsz. – Ekkor jelent meg próbacikke az egzisztencializmusról."[5]

Bár az ördögi aknamunka oda vezetett, hogy a művek mégsem jelenhettek meg, azonban a rossz jóvá vált, hiszen Hamvas kilenc írását fejezte be ebben az időben. Talán nem is lett volna méltó a 60-as években ennyire tiszta gondolatokat a párt olcsó papírjára kinyomtatni. A teljességtől még öt év választotta el. Az 5 a betegség száma. Kisnyugdíjasként rendezte kéziratait, befejezte legjelentősebb esszékötetét, a *Patmoszt*. Idős volt már, akárcsak János apostol Patmosz szigetén. 1968. november 4-én agyvérzést kapott, három napra alászállt a bénultságba, majd – reménye szerint – „átélte a lélek kiteljesedését".

„Feddhetetlen, derék ember volt, félte az Istent és kerülte a rosszat" – Jób könyve fogalmaz így (Jób 1,1). És a sátán mindent elvett tőle. Mindeközben Hamvas Béla egyre többet adott a világnak. Már csak egyvalami maradt a négy évben, a puszta élete. A sátán ezt válaszolta az Úrnak: „Bőrért bőrt! Az életéért mindenét odaadja az ember, amije csak van." (Jób 2,4) Ismét a sátán veszített, bár nem volt semmi látványos háború. Béla bácsi lett, akit ki-

[4] Hamvas Béla: *Szarepta*. Szentendre, Medio, 1998. 187.

[5] Kemény Katalin: Hamvas Béláról. In Darabos Pál – Molnár Márton (szerk.): *In memoriam Hamvas Béla*. Budapest, Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, 2002. 114.

nevettek a piacon az almájával, akit megalázott az orvos utolsó napjaiban, akit a betegség megviselt. Életéről, erről a (nem) hétköznapi életről egyedül Hamvas Béla mondhatta el, amit Dávid király énekelt az I. zsoltárban: „Isten ugyanis őrzi az igazak útját, de a gonoszok útja pusztulásba visz." (Zsolt 1,6)

Hamvas Béla munkássága két részre osztható. Egyrészt a kommunizmus előtt megjelenő munkáira, másrészt a kommunizmus alatt írott, ám csak az ideológia meggyengülése vagy bukása után megjelenő művekre. Egy időben szellemi ellenállóként „illett" ismerni őt. Valójában azonban még mindig túl kevés az ismerők és a követők száma. Nagyon nehéz ennyi véglet harmóniáját felfogni, a felfogottat szeretni, és a szeretettet megélni. Talán újra kellene születni hozzá. De hogyan lehet újra születni – kérdezhetnénk mi is Nikodémus tanácstalanságával (vö.: Jn 3,4.9).

Hamvas kiadatlan életművét egyáltalán nem egyszerű sajtó alá rendezni. A 8-10 ezer gépelt oldal teljes kritikai kiadása még várat magára. Ennek ellenére a 2018-ban meghalt Dúl Antal érdemei elévülhetetlenek a hagyaték összerendezésében, megjelentetésében. Hamvas Bélának 50 éves koráig számos kötete, illetve tanulmánya, cikke jelent meg. Ezek mindegyike mérhetetlen jártasságról tesz bizonyosságot a világot mozgató eszmerendszerek területén. Ekkoriban a szerző bizonyította, igazi tudós. Egyformán jól ismerte mind az európai, mind pedig a keleti kultúrák aktuális és történeti alapjait. Jaspers akkoriban új filozófiája és a *Tibeti misztériumok* egyformán közel álltak hozzá. Kivételes az a képessége, amellyel a világot összetartó szerkezeteket látta, és leírta. Máig lenyűgöző 1946-ban megjelenő és 1948-ig négy kiadást megérő gyűjteményes kötete, az *Anthologia humana. Ötezer év bölcsessége.* Ugyanerről a jártasságról tett tanúságot akkor is, amikor összegyűjtötte azt a száz könyvet, amelyet mindenképp meg kellene „menteni". Igaz, a száz könyv nem is száz, hanem sokkal több. Inkább száz szerző művei. Kimerítő, alaposan feldolgozott bibliográfiát Hamvas Béla műveihez nem lehet még találni. Eligazodni azonban segíthet a Hamvas Béla Alapítvány által összeállított bibliográfia, a Medio Kiadó által megjelentetett kötetek listája, továbbá az 1948 előtt publikált művek tekintetében az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem által 1985-ben Bernben kiadott *Az öt géniusz* című munkában található bibliográfia.[6]

Hamvas Béla életében tizenhét önálló műve, antológiája, fordítása jelent meg. Az első antológia 1935-ben *Sziget* címmel a klasszikusokkal foglalkozik, például Platónnal, Rilkével vagy éppen Nietzschével, az utolsók 1947-ben a szürrealizmussal és Hérakleitosszal. A művészet szellemi forradalmát azután tűzzel-vassal elpusztította a kommunizmus proletár művészete, amelynek egyik kiemelkedő gyakorlati szereplője a hatását máig éreztető Lukács György volt.

[6] Hamvas Béla: *Az öt géniusz*. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1985.

Cikkeket Hamvas huszonöt különböző folyóiratban közölt 1919-től kezdődően. A 30-as évek első felétől a háborúig nem ritka, hogy tollából évente több mint húsz cikk jelent meg. Nincs olyan lényeges filozófus, író, nincs olyan lényeges vallási könyv, amelyet ne ismert volna, és amelyet ne illesztett volna be a világ történeti rendszerébe. Hamvas világtörténete azonban nem gépiesített rendszer, hanem élő, folyamatosan születő és pusztuló világ. Ugyanígy organikus a bibliográfiája is. Valószínűleg ezért sem illeszkedett soha az akadémikus gondolkodók sorába.

1948-tól a többek között fasisztának (is) bélyegzett szerző már tisztában volt azzal, hogy a halhatatlan műveket nem kell kiadni. A halhatatlan művek mindig a felszínre kerülnek. Persze ehhez kell, hogy leírják őket. Vállalta a küldetést, írt, a kiadás meg legyen magának a halhatatlanságnak a dolga. Nem kell elkapkodni. „Az élet a halállal nem ér véget. Ez csak kis töredék. Hiszen nem is tud elmúlni, még ha akarna, se tudna. Tekintse létét egésznek, a túlvilággal együtt egynek. Ne legyen mohó, ne siessen, ne kapkodjon, ne szívjon ki minden pillanatot, ne zsákmányolja ki saját életét."[7] Mindenki teljesítse kötelességét, és ez bőven elég. Ha mindenki ugyanúgy sokkal többet adott volna az életben, mint amennyit elvett – ahogy Hamvas Béla tette –, az élet a mai napig szép lenne.

Mivel érett korában alig-alig jelent meg írása, kellett egy másik könyvtáros, egy rendszerező utód, aki összegyűjtötte a hatalmas munkásság anyagát. Ez az utód volt egyrészt felesége, Kemény Katalin, másrészt Dúl Antal, az életműkiadás szerkesztője. Az életműkiadásban megjelenő munkák leltára a következő. 1990–1994 között Szombathelyen az Életünk Könyvek kiadónál az alábbi munkák jelentek meg: 1. *Anthologia humana. Ötezer év bölcsessége.* 1990; 2. *Szilveszter* (1957) – *Bizonyos tekintetben* (1960–1961) – *Ugyanis* (1966–1967). Regények. 1991; 3. *Patmosz, I.* Esszék, 1. rész (1958–1964). 1992; 4. *Patmosz, II.* Esszék, 2. rész (1964–1966). 1992; 5. *A babérligetkönyv* (1930–1945) – *Hexakümion* (1937). 1993; 6. *Tabula smaragdina* (1947–1950) – *Mágia szutra* (1950). 1994; 1994–2015 között Szentendrén a Medio Kiadó gondozásában az alábbi munkákat publikálták: 7. *Arkhai és más esszék* (1948–1950). 1994.; 8–9. *Scientia Sacra, I. rész.* 1–2. köt. *Az őskori emberiség szellemi hagyománya.* (1943–1944). 1995; 10. *Scientia Sacra, II. rész. A kereszténység.* (1960–1964). 1996; 11–13. *Karnevál I–III.* (1948–1951). Regény. 1997; 14. *Szarepta* (1951–1955) – *64-es eszszék.* (1963–1964). 1998; 15–16. *A magyar Hüperion, I–II. Az ősök útja és az istenek útja – Magyar vonatkozású esszék – Az öt géniusz – Bakony – A bor filozófiája.* 1999; 17. *Silentium – Titkos jegyzőkönyv – Unicornis* (1948–1951). 2000; 18. *A láthatatlan történet* (1943) – *Sziget* (1935–1936). 2001; 19–20. *Az ősök nagy csarnoka, I. India. II. Kína – Tibet – Japán.* 2003; 21. *Az ősök nagy csarnoka, III. Egyiptom – Héber hagyomány – Iszlám – Görög hagyomány.* 2005; 22. *Az ősök nagy csarnoka. IV.* 2013; 23–24. *Naplók, I–II.* Naplók és jegyzetek. 1. rész: 1942–1952. 2. rész:

[7] Hamvas Béla levele Páva Erzsébetnek, 1954. In *Levelek.* Szentendre, Medio, 2011.

1952–1968. 2010; 25. *Levelek. Első világháborús levelek, Levelek 1930-tól 1968-ig.* 2011; 26. *Művészeti írások, I.* 2014; 27. *Művészeti írások, II.* 2014; 28. *Ördöngösök* (1928–1929). Regény. 2015.

Hamvas Béla művei közül leggyakrabban talán a *Karnevál* című regényt említik. Valószínűleg azért, mert az a maga egységességében jól olvasható és érthető. A monumentális, háromkötetes „családregény" a „modern ember spirituális fejlődésregénye". Hamvas szentendrei kertészéveiben írta, „B" listázottként, kertet művelve. A kötet népszerűségét adta az is, hogy az alig cenzúrázott 1985-ös kiadást már csak ellenállásból is illett ismerni, így a tízezer példány néhány nap alatt el is fogyott. Hamvas ebben a regényében összefoglalt minden tudást, ami eddig ő volt. Fontos állomás ez, de még fontosabb az, ahogyan ezen is képes volt túllépni.

Neki raktárosnak kellett lennie, az Isten is annak szánta. Művei tele vannak kategóriákkal, osztályokkal, csoportokkal. Mindent elpakolt valamilyen polcra, hogy azután a rendet megőrizve megszüntesse, és végérvényesen felemelje. Lehet, hogy most is égi polcokról emel le, és ad át egy-egy varázslatos gyógyírt a lelkek sok sebének kezelésére. Az viszont biztos, hogy művei már itt is gyógyító hatásúak.

A Hamvas Béla műveiből áradó életnek van gyógyító hatása. Hamvas maga viszont nem akart soha hatást gyakorolni (pontosabban akart, de aztán lemondott róla), ő a küldetésének akart eleget tenni. Ahogy maga mondja: meg akartam találni az „első és örök nevemet, talán azt, amelyen a küszöb átlépésekor szólítani fognak."[8] Ezért maradt mindvégig gyermek. Tudjuk, ilyeneké a mennyek országa. A gyermekek nem gyakorolnak hatást. Ők maguk a hatás. „Ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés, játék, magától pördülő kerék, eső mozdulat, szent igenlés."[9] „Csak semmi komolyság. A sors (kutya) megmarja, de ő csak nevet rajta. Senkit nem akar megváltani, önmagát a legkevésbé. [...] Az utolsó lépés érdekli, a határátlépés. Mi van tovább?"[10]

Egy dolgot azért megtanulhatunk tőle: felelősségünk van. „A katona rájön a spájzvilágszemlélet tökéletes értelmetlenségére és megtudja, hogy az emberi létet nem a táplálék tartja fenn, hanem: az elhatározás. [...] Elhatározás annyi, mint Én-emet minden hamis praktikából egyszer s mindenkorra kivonom. Az élet komolyságát nem tévesztem össze többet a tele spájzzal. [...] Teljes értékű ember akkor vagyok, ha a valóság egész szigorát felismerve, önmagamat minden negatívumból kitépve szabadon állok, önmagamért és közösségemért az egész felelősséget önként vállalom."[11]

---

[8] Hamvas Béla: Apokaliptikus monológ. In *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis.* Budapest, Vigilia, 1987. 123.

[9] Nietzsche Friedrich: *Így szólott Zarathustra.* Budapest, Osiris, 2001. 33.

[10] Hamvas Béla: *Tabula Smaragdina.* VII. A tarot. v. A bolond. Szentendre, Medio, 2001.

[11] Hamvas Béla: *A háború nagysága,* i. m. 60-61.

A világ válságban volt és van mind a mai napig. „Amennyire a helyzet ma áttekinthető, a válság megoldásának legfőbb akadálya az volt, hogy az emberiség egy része a válság tényét nem akarta tudomásul venni. Úgy élt, mintha semmi sem történt volna. Ennek az emberfajtának archetípusa Goethe volt, a felében visszapogányosodott életélvező, aki életéből következetesen minden olyan mozzanatot kizárt, amely őt megzavarni alkalmas lehetett volna [...] A háború elemi katasztrófája, illetve a világválság csak akkor enyhülhet és oldódhat meg, ha ezeknek az embereknek nagy része felébred. Hogy ennek módja és lehetősége mi, azt az idő mondja meg. Huszonöt évvel ezelőtt más volt, tíz évvel ezelőtt is más volt. Az ébredés nem absztrakt probléma, hanem konkrét exisztenciális feladat."[12]

Hamvas, ha egy sort sem írt volna, élete akkor is példa lehetne. A küzdelem nagyságának s az élet kicsinységének és egyetlenségének példája. Minden próbából jutott neki, s mindegyiken túllépett. Azt, amit Wittgenstein logikátlanul állít, végtelenségig erőltetett meghaladásban,[13] Hamvas Béla felmutatta, és leírta élő valóság formájában. „Nem kell hozzá mágia, hókuszpókusz. Ó, nem. Tiszta szív, semmi egyéb – és az Ő kegyelme."[14]

Művei (F. Z.). Hamvas Béla művei nagyobbrészt esszégyűjtemények, amelyek jelentős része csak a 80-as évek közepével kezdődően jelent meg először. Szélesebb körű hatásáról ettől fogva beszélhetünk; 1988-ban Hamvas Béla Kör alakult. Főbb művei (a megírás, illetve megjelenés évszámaival): *A világválság* (1938; 1983); *Szellem és egzisztencia. Karl Jaspers filozófiája* (1941; 1987); *Magyar Hyperion* (1936); *A láthatatlan történet* (1943; 1988); *Scientia Sacra* (1944; 1988); *Anthologia humana* (1946); *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis* (1948–1949; 1987[1]); *Karnevál* (1951; 1985[1]); *Az öt géniusz* (1959; 1985[1]); *Patmosz* (1966; 1992[1]). Számos fordítást és kommentárt készített az európai és ázsiai vallási hagyományok szent könyveiből, a misztikus, hermetikus, bölcsességi irodalom forrásaiból.

Tanai (F. Z.). Hamvas Béla alkotói pályája három részre tagolódik: a hyperioni kor, a tradíció kutatása, a *Patmosz* korszaka. Hamvas Bélát kezdetben az egzisztencializmus és a világválság kultúrfilozófiai eszmeköre *(krizeológia)* befolyásolta, később az ember létproblémájának elve az európai kereszténység és a nagy ázsiai vallási tradíciók eszméihez vezette. Hamvas számára ezek egységes őshagyományt közvetítenek, amely szerint az archaikus kort az isteni értelem uralta. E szemléletével Hamvas a tradicionalizmushoz kapcsolódik.

Az archaikus ember *teonóm* ember, aki a lét ősforrásából merítő emberi alapállást, a *normalitást* mutatja *(status absolutus).* Ezt a létteljesség, lét és

[12] Hamvas Béla: *A háború nagysága*, i. m. 69.

[13] Wittgenstein, Ludwig: „Az én kijelentéseim olyan módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvén rájuk túllépett rajtuk." *Tractatus logico-philosophicus.* 6. 54. *Logikai-filozófiai értekezés.* Budapest, Akadémiai, 189. 90.

[14] Hamvas Béla: „Napló, 1943–1947. 1943. december 12". *Vigilia*, 2008/3.

élet összhangja, egysége jellemzi. Ezt a helyzetet kívánja bemutatni Hamvas szakrális metafizikája. A világfolyamat aranykorra és apokalipszisre bomlik. Ez utóbbi az egész történeti kor folyamata, amelyet a *létrontás* emberi műve, a lét korrupciója határoz meg. A „létrontás" kifejezés Hamvas saját kategóriája (*Patmosz, III. rész.* 2. köt. 141–155.), amellyel kiváltképpen a modern kor embertelenségét és a kortárs intézményesített „létrontás-rendszert" jellemzi. Az ember dolga a helyrehozás, a hagyomány emlékezetének felújítása, átélése, amely a hitelesség és a szeretet jegyében az újjászületéshez és a szabadsághoz vezet.

Irodalom (F. Z.): Darabos Pál: *Hamvas Béla. Egy életmű fiziognómiája, I–III.* Budapest, Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, 1997–2002; Darabos Pál – Szathmári Botond (szerk.): *A nevezetes névtelen (Hamvas Béla).* Budapest, Osiris – Hamvas Béla Kör, 1999; Miklóssy Endre: *Hamvas Béla.* Budapest, Új Mandátum, 2002; Kemény Katalin: Élet és életmű. In Hamvas Béla: *Szellem és egzisztencia.* Pécs, 1987; Czakó Gábor: *Szótárkönyv. Hamvas-szótár.* Budapest, 2001; Buji Ferenc: „A görögségtől a kereszténységig. A hamvasi hagyományértelmezés stádiumai". *Életünk,* 2007/2–3. 28–44; Szabó Ferenc: „Hamvas Béla és a kereszténység". *Távlatok,* 34. 1997/2. 251–257; Thiel Katalin: Hamvas Béla és a kereszténység. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben.* Miskolc, Bíbor, 2003. 147–160; Lőrinczné dr. Thiel Katalin: Hamvas Béla és a „realizálás". In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében.* Miskolc, Felsőmagyarországi, 1999. 385–392; Faragó Ferenc: „Hamvas Béla kereszténységszemlélete". *Koinónia,* 2003. június–július; Farkas Attila Márton – Mund Katalin: „Rekviem egy elveszett mítoszért. A Hamvas-kultusz". *Valóság,* 2001/8. 51–64.

Turgonyi Zoltán

MOLNÁR TAMÁS

Molnár Tamás (1921–2010), a XX. század második felének és a XXI. század elejének egyik legnagyobb magyar katolikus gondolkodója 1921. június 26-án Budapesten született. Apja Molnár Sándor kereskedő, anyja Blon Aranka. A család 1926-ban az akkor már román uralom alatt álló Nagyváradra költözött, amit az apa üzleti vállalkozásaival kapcsolatos megfontolások motiváltak. Molnár Tamás tehát a román iskolarendszerben végezte el alsó- és középfokú tanulmányait. 1940-ben, amikor a második bécsi döntés nyomán a Trianonban Romániának juttatott területek egy része (Nagyváradot is beleértve) ismét Magyarországhoz került, a család visszaköltözött Budapestre, majd Molnár Tamás még ugyanabban az évben Brüsszelbe utazott, hogy ott folytasson egyetemi tanulmányokat. Az időközben a németek által megszállt Belgiumban részt vett a nácikkal szembeni ellenállásban, aminek következtében 1944-ben letartóztatták. Különböző koncentrációs táborokban tartották fogva, a háború végén Dachauból szabadult. Ekkor tudta meg, hogy Budapest ostroma alatt házukat bombatalálat érte, szülei életüket vesztették, a lakásban található ingóságok a fosztogatások következtében eltűntek.

A háború után egy darabig cserekereskedelemből élt, társaival egy teherautón számos európai várost bejárva. A belga hatóságok egy időre letartóztatták illegális kereskedés vádjával, de sikerült tisztáznia magát, s folytathatta brüsszeli egyetemi tanulmányait. Ezek befejezése után 1948-ban levelet írt Eisenhower tábornoknak, a Columbia Egyetem akkori rektorának (a későbbi amerikai elnöknek). E levélben – fent említett ellenálló tevékenységére és dachaui fogságára is hivatkozva – felvételét kérte az egyetemre. Hamarosan pozitív választ kapott, így 1949-től az Egyesült Államokban

folytatta tanulmányait. 1952-ben doktorált a Columbia Egyetemen. Már ezt megelőzően oktatni kezdett, különböző amerikai egyetemeken és főiskolákon tanított irodalmat, történelmet, filozófiát. Mindeközben New Yorkban élt, egészen 2004-ig, kétévnyi megszakítással (1955-től 1957-ig San Franciscóban lakott).

Az 50-es években több fontos – későbbi pályafutását befolyásoló – személyiséggel került szorosabb ismeretségbe: Frederick Wilhelmsen jobboldali katolikus filozófussal, Russel Kirkkel, a neves konzervatív gondolkodóval és Helen Casey nővérrel, a San Francisco-i Sacré Coeur College igazgatónőjével. Utóbbinak nagy szerepe volt abban, hogy Molnár Tamás katolikus hite mélyebbé és tudatosabban megéltté vált. Ennek jele egyebek között az is, hogy 1978-ban szentségi házasságot kötött Samsay Ildikóval, Samsay Ödön gyógypedagógus-professzor lányával (akinek családja 1949-ben emigrált Magyarországról Amerikába), míg korábban első feleségével (akitől 1947-ben egyetlen gyermeke, Eric nevű fia született) csak polgári házasságban élt. Második feleségével 2004-ben New Yorkból a virginiai Richmondba költöztek.

1957 és 1967 között francia és világirodalmat tanított a New York-i Állami Egyetemhez tartozó Brooklyn College-ban, majd a Long Island-i Egyetemen az európai szellemtörténet professzora volt. Két évvel később, 1969-ben a dél-afrikai Potchefstroomi Egyetem politikafilozófiai vendégprofesszora, 1973–1974-ben a michigani Hillsdale Főiskola filozófia-vendégprofesszora, 1983-ban a Yale Egyetem vendégprofesszora. Mindeközben a Brooklyn College-ban betöltött állását is megtartotta, egészen 1986-os nyugdíjazásáig. Mindemellett dél-amerikai egyetemeken is tanított, de sokat tartózkodott Francia- és Spanyolországban is. (Az utóbbiban 1965 és 1995 között saját háza is volt.)

Utazásai során számos fontos személyiséggel került kapcsolatba. Franciaországban többek között Alain de Benoist és Jean-Marie Domenach volt a barátja, de néhányszor volt alkalma találkozni Henrikkel, Párizs grófjával, a legitimisták által a francia trón jogos örökösének tartott orléans-i ág akkori fejével is. Az Egyesült Államokban a korábban már említett Kirk és Wilhelmsen mellett például Micea Eliade és Eric Voegelin is az ismerőseinek köréhez tartozott.

1990 után rendszeresen látogatott haza, tanított is a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen és az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, továbbá rövid ideig a Pécsi Tudományegyetemen is. Ekkor kezdődött meg írásainak magyarra fordítása, mivel életművének túlnyomó része idegen nyelven született: zömmel angolul, de nagy számban vannak franciául írott kötetei is, hiszen Franciaországot bizonyos értelemben második hazájának tekintette (Magyarország után). Míg az Egyesült Államokban, amelynek hivatalosan a polgára volt, sosem érezte igazán otthon magát, a francia kultúrának már szinte gyermekkorától a szerelmese volt.

Munkásságát több fontos kitüntetéssel ismerték el. Magyarországon 1998-ban megkapta a Magyar Köztársasági Érdemrend középkeresztjét, 2000-ben a Széchenyi-díjat, 2002-ben a Stephanus-díjat. Külföldön már korábban is részesült elismerésekben: 1983-ban az argentinai Mendoza Egyetem díszdoktora lett; említésre méltó még Nizza városának ezüst díja, amelyet politológiai műveiért kapott. 2010. július 20-án hunyt el Richmondban, sírja is ott található.

Molnár Tamást többnyire a konzervatív gondolkodók közé szokás sorolni, ő azonban e minősítést – akárcsak a jobboldaliságot – csupán bizonyos megszorításokkal és pontosításokkal vállalta: „Elfogadom, hogy jobboldalinak minősítenek, de szeretnék eloszlatni egy félreértést: nem tartom magamat angolszász típusú »konzervatívnak«. [...] Jobboldali vagyok, mert azt hiszem, hogy a dolgoknak megvan a maguk lényege, s hogy egy értelmes Isten teremtette őket. [...] Nyilvánvalóan ezerféle lehetőséget engednek meg a teremtett alapok, de a határok is megvannak, s Isten figyelmeztet minket, hogy ne hágjuk át ezeket. [...] A mi léptékünk szerinti emberi természet ezen alapok egyike. [...] Mindez bele van írva az emberi természetbe, a dolgok természetébe, a lét szerkezetébe."[1]

A mondottakkal szerzőnk nem csupán politikai értelemben határozza meg önmagát, hanem azt is nyomatékosítja, hogy a világnak van objektív, az emberektől függetlenül létező rendje (mind természeti, mind társadalmi vonatkozásban), amelyhez cselekvésünk során alkalmazkodnunk kell, s amelyet így nem alakíthatunk át tetszésünk szerint. Ez a megállapítás nem csupán a szűk értelemben vett cselekvésre, hanem a megismerésre is vonatkozik: Molnár Tamás – szemben sok ma divatos eszmeáramlattal – nem vonja kétségbe, hogy létezik objektív valóság, amely az ember által meg is ismerhető. Elfogadja tehát a metafizikai realizmust, ismeretelméleti téren pedig elutasítja az agnoszticizmus, a szkepticizmus, a fideizmus minden fajtáját. A valódi filozófiát „a józan ész helyes és kritikus használatával" azonosítja.[2]

A fentiek alapján, és Molnár Tamás katolikus voltára is tekintettel azt gondolhatnánk, hogy a tomizmus képviselőjével állunk szemben. Molnár azonban, miközben természetesen nagyra becsülte Aquinói Szent Tamás munkásságát, nem tartotta magát tomistának, és általában véve is elutasította, hogy besorolják őt valamely létező filozófiai irányzat hívei közé. Állítása szerint nincs „mestere" e szó hagyományos értelmében. (Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne lehetne megemlíteni Georges Bernanostól Russell Kirkig számos olyan szerzőt, aki jelentős hatással volt életművére.)

A józan észre való támaszkodásával függ össze az az értékelés is, amelyet életművének talán legfontosabb tárgyáról, az utópiáról ad. (Leghíre-

[1] Molnár Tamás: *A modern-kór*. Budapest, Kairosz, 2008. 106–107.

[2] Molnár Tamás: *Az értelmiség alkonya*. Budapest, Akadémiai, 1996. 317.

sebb könyve, *Az értelmiség alkonya* is éppen az utópiákat szolgáló értelmiségi típusát és ennek történetét mutatja be.) Úgy látja, hogy az utópiákat megfogalmazó gondolkodókra, akiket forradalmároknak is nevez e szó igen tág értelmében, életidegen, doktriner spekulációk jellemzők: megfeledkeznek a fent említett objektív valóság megváltoztathatatlan tényeiről, úgy vélve, hogy a világ, és benne az ember tetszésük szerint alakítható. Ugyanakkor kétségtelen, hogy terveik – sokszor éppen szokatlanságuknál fogva – rendkívül érdekesek, izgalmas olvasmányok, nagy közönségsikerre számíthatnak, miközben az ellenforradalmárok – akikkel maga Molnár Tamás is azonosul – nem képesek ilyen népszerűségre szert tenni, mivel túlságosan igaz és közismert dolgokról beszélnek, s tulajdonképpen „unalmasak". Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy az utóbbiak képviselik a világ és az ember helyes szemléletét, amelyet nem volna szabad felcserélni megvalósíthatatlan célkitűzésekkel (ahogyan a modern kor két legismertebb utópisztikus mozgalma, a liberalizmus és a marxizmus teszi). Az utópisztikus törekvések gyökerei egyébként igen mélyek: egészen az ókori gnoszticizmusig és más vallási mozgalmakig, eretnekségekig nyúlnak vissza.

Molnár Tamás szerint „[a]z ellenforradalmi tételek [...] azzal a feltevéssel kezdődnek, hogy az embernek [...] korlátai vannak".[3] E korlátok közé tartozik az a paradox tény, hogy az emberi természet igényli a társadalmat, s ugyanakkor nincs természet adta módon eleve összhangban embertársaival. Így mesterségesen kell kényszeríteni erre az összhangra, s ezáltal a természetének való megfelelésre. Az erre szolgáló szabályozáshoz *autoritással* bíró személyek és intézmények szükségesek. Ezek működése nem pusztán korlátozza az egyéni szabadságot, hanem egyúttal feltétele is annak, hiszen egyebek között arra is lehetőséget ad, hogy a társadalomba beleszülető egyének ne csak annak puszta lenyomatai legyenek, hanem visszahassanak rá, változtassanak rajta. Így a következő nemzedék ezt a megváltoztatott, de lényegi struktúráját tekintve mégis a korábbival azonos társadalmat örökli, amely nem azonos az egyének matematikai összegével, hanem őket túlélő szerves egész, amelynek saját java van, a *közjó*. Ennek szolgálata is az egyének feladata, nemcsak egymás jogait kell tisztelniük, mint a liberális felfogás szerint.

A társadalmat irányító intézmények közül kiemelkedik három úgynevezett „elemi struktúra" vagy „alapintézmény": *az állam, az egyház és a civil társadalom*. Az első két szó esetében természetesen nem kizárólag ezek mai jelentésére kell gondolni, hanem a legtágabb értelemben vett politikai hatalomra, illetve vallási-erkölcsi szabályozó intézményre; a kettő akár egybe is eshet, de a két funkció elvben ilyenkor is megkülönböztethető. A civil társadalom a legnehezebben megragadható a három „elemi struktúra" közül. Nem is igazán intézmény a szó szoros értelmében, hanem egyszerűen

[3] Molnár Tamás: *Az ellenforradalom*. Budapest, Kairosz, 2005. 98.

a mindennapi élet területe, ahol a társadalom tagjainak mint magánembereknek egymással való – nagyrészt gazdasági jellegű – kapcsolatai állnak fenn. Ezek megvalósulása során az emberek maguktól csak saját érdekeikre vannak tekintettel. A civil társadalom ezért magára hagyva anarchikus állapotba kerülne, de a történelem folyamán a közelmúltig a másik két intézmény fegyelmezte és irányította oly módon, hogy az egyéni érdekek mellett, sőt ezek előtt a közjó is érvényesüljön. (Ez végső soron magának a civil társadalomnak is érdeke, hiszen a rend az egyének egymással fenntartott kapcsolatainak is előfeltétele.)

A tág értelemben vett egyháznak, tehát a minden korban szükséges vallási funkciót betöltő intézménynek az erkölcsi nevelés mellett az evilági rend tekintélyét is meg kell alapoznia, oly módon, hogy az egészet tágabb keretben helyezi el, isteni eredetű szilárd kozmikus rend részeként ábrázolja, ezáltal az egyén múlandó életét is értelemmel ruházva föl.

Ezzel Molnár Tamás életművének egyik központi gondolatához érkeztünk: a *„szent"* kulcsszerepének hangsúlyozásához. (E szó kb. olyan értelemben szerepel nála, mint az általa sokat idézett Mircea Eliade műveiben.) Korunk legfontosabb politikai problémájának tartja azt, hogy a politikai hatalom megalapozása válságba került, mert e hatalom elszakadt szent forrásától. Hiszen a társadalom rendjét szabályozó törvényeknek csak akkor van meg a kellő tekintélyük, ha nem nyilvánvalóan emberi megállapodás eredményei, hanem valamiféle emberfeletti alappal bírnak. Ám ennek az alapnak a tekintélyéhez az kell, hogy valami módon fizikailag is jelen legyen, és állandóan emlékeztesse az embereket a maga létezésére. E fizikai jelenlét biztosításának egyik módja az, hogy magát a kozmoszt tekintik isteninek; rendje így közvetlenül ősképe, mintája a társadalom rendjének, s így ez utóbbit is könnyű öröknek, megváltoztathatatlannak tartani. A jelenlévővé tevés másik módja a kultusz, a maga szakrális épületeivel és tárgyaival, rítusaival, mítoszaival s a mindezekben szerepet kapó szimbólumokkal. A kultusz akkor képes az isteni rend stabilitását tükrözni, ha állandóságot és ünnepélyességet, emelkedettséget sugároz, és hangsúlyozottan különbözik a hétköznapiságtól. Helyes a pompára vagy a monumentalitásra való törekvés, az ünnepélyes nyelvezet, sőt a külön szakrális nyelv használata; nem szabad rosszul értelmezett „egyszerűség", „emberközeliség" jegyében banalizálni a kultusz formáit.

A modernitás lényege az említett három „alapintézmény" közötti egyensúly megbomlása, a civil társadalomnak a másik két intézmény fölébe kerekedése: az állam lényegében a civil társadalom ügyvivője lett, az egyház pedig csak egy „lobby" a sok közül, nincs többé kitüntetett tekintélye; ennek eredményeképpen természetesen nem lehet szó többé a társadalom egészének szakrális alapokra helyezéséről.

A civil társadalom e hatalomátvételéhez az ideológiát a *liberalizmus* szolgáltatta (amelynek előfutárai között ott találjuk a középkori nominalizmust

és a reformációt). A liberalizmusnak sikerült elérnie, hogy a civil társadalom a köztudatban szinte azonossá vált a társadalommal mint olyannal. Az elkülönült egyének változékony kapcsolatai minősültek a *par excellence* emberi létformának, a természetesnek, az ettől eltérő szerveződések (az egyén feletti kollektív entitások, intézmények, testületek stb.) pedig külön magyarázatra szorulnak: hatalmuk legfeljebb szükséges rosszként fogadható el. Végső soron minden függőségi viszony, hierarchia, tekintély megkérdőjeleződik mint az egyéni törekvések érvényesülésének gátja. (Ez magyarázza a család intézményével szembeni támadásokat is.) Végső soron tehát a civil társadalom saját dinamizmusánál fogva olyan állapot felé törekszik, amelynek lényege atomizált egyének tartós struktúra és belső rend nélküli, homogenizált tömege, akikkel mint egymástól minőségileg nem különböző, ezért könnyen számszerűsíthető egységekkel lehet kalkulálni, s akik között csupán esetleges és alkalmi kapcsolatok jönnek létre (az üzleti viszony mint őstípus nyomán). E homogenizálási hajlam mögött (nem feltétlenül tudatosított formában) gazdasági érdekek is állnak: az emberek uniformizálása a tömegtermelés logikájából következik.

Az egyén szabadságát ebben a rendszerben már csak a többi egyén szabadsága korlátozza. A társadalom mint egész javára, a közjóra nem kell külön tekintettel lenniük, sőt e közjó a szó hagyományos értelmében nem is illeszthető bele a liberalizmus logikájába. Amíg az egyén más egyénnek nem okoz kárt, bármit megtehet. Nincs általánosan kötelező erkölcs és vallás, az értékek és a világnézet terén a „nyilvános agnoszticizmus" uralkodik.[4]

Az ilyen társadalom hosszabb távon természetesen működésképtelen. Közös erkölcs, vallás – és egyáltalán a közjó – nélkül nincs az egyéneket összekötő kohéziós erő. A társadalom atomizáltságával a *homo homini lupus* állapota felé haladunk. A törvényeknek sincs kellő tekintélyük, hiszen ezek emberi eredetéről mindenki tud, s ezért könnyen arra a gondolatra jut, hogy nem is kell betartania őket, ha érdekeinek ellentmondanak. Emellett a szellemi igénytelenség is terjed, aminek oka, hogy nincs régi értelemben vett elit, amely húzóerőt gyakorolna a tömegekre, hanem, épp ellenkezőleg, ez utóbbiak szintjére süllyed a többség. E helyzet jellemzésére szerzőnk a *„monoclass"* szót használja, arra utalva, hogy a mai nyugati világban már csak egyetlen osztály létezik.

Mindezzel Molnár Tamás szerint „a társadalom önmaga lerombolására ad hatalmat".[5] Ám eközben a liberalizmus ráadásul saját eredeti értékeivel is szembekerül. A liberálisok ugyanis a gyakorlatban úgy viselkednek, mintha sejtenék: nincs rá semmi tőlünk független biztosíték, hogy az általuk kívánt magatartásformák össztársadalmi szinten automatikusan megvalósulnak. Ezért „a liberális konszenzust gondosan megtervezik az olyan

[4] Molnar, Thomas: *Politics and the State*. Chicago, Franciscan Herald Press, 1980. 52.

[5] I. m. 55.

modern módszerek segítségével, mint a médián keresztüli befolyásolás, az irányított felmérések, a piac- és közvélemény-kutatás. [...] A liberalizmus, mely úgy lépett színre az újkor hajnalán, mint amelyben minden eszme felvirágzik majd, hervadt rózsává vált, és kirekesztő rendszert képvisel."[6] De maguk az átlagemberek is olyan igényekkel lépnek föl, amelyek hatására kiszolgáltatottakká válnak a civil társadalom eszközévé süllyedő állam paternalizmusának: „[...] miután megkapott minden jogot és szabadságot, az állampolgár immár a jólétet is mint jogot, mint neki járó szabadságot kezdi követelni. A logika ekkor azt kívánja, hogy a liberalizmus letéteményese, a civil társadalom egyre jobban a kezébe vegye az ügyek irányítását, a gyereknevelést a külpolitikáig. A kényszerű következmény: egyfajta *totalitárius társadalom* jön létre."[7]

Mindezek eredménye a szabadság teljes hiánya, az életnek a háttérben meghúzódó szakemberek általi megtervezettsége, az emberek robotokká változtatása lesz. Ez az Amerikában, és ennek nyomán Európában kialakuló, Molnár Tamás által „atlanti kultúrának" nevezett képződmény jellemzője. „Az atlanti kultúrát nevezhetjük posztmodernnek, globálisnak, iparinak, technikainak és deszakralizáltnak is, vagy mindenesetre olyan kultúrának, amelyet a mechanikus gondolkodás, a gép vezérelte életforma, az automatikus utánzás jellemez, valamint az, hogy egyre centralizáltabb megfigyelés tárgya lesz minden emberi tevékenység és törekvés, az államvezetéstől a nemek kapcsolatáig."[8]

A jelen helyzethez vezető történelmi folyamatban Molnár Tamás szerint a kereszténység ambivalens szerepet játszott. Egyfelől pozitív hatással volt a Nyugat fejlődésére azzal, hogy értékesnek tartja az anyagi világot, ezen belül az emberi testet, következetesen elveti a panteizmust, tehát ragaszkodik ahhoz, hogy Isten transzcendens a világhoz képest, amely így deszakralizálódik, szemben az ókori vallások nézeteivel (amelyekben olykor a világ egésze isteni, máskor pedig az istenek a világon belül vannak, ennek részét képezik). Így a világ profán terület, az ember fennhatósága alatt áll. Isten ugyan kívülről fenntartja és működteti az univerzumot, de meghagyja létezőinek sajátos működését, relatív autonómiával bírnak, működésük tisztán evilági összefüggésekre való hivatkozással is értelmezhető, ami lehetőséget ad a tudományok művelésére anélkül, hogy közben folytonosan Istenre kellene hivatkoznunk.

Míg a pogány és a keleti felfogásban a kozmosz a maga közvetlenül adott formájában, rendjében isteni, s ezért – a társadalom szerkezetét (az emberi világot, a politikai intézményeket) is beleértve – lényegében változhatatlan (amit gyakran a ciklikus történelemszemlélet nyomatékosít), s rá vonatkozó

---

[6] Molnár Tamás: *A liberális hegemónia*. Budapest, Gondolat, 1993. 41.

[7] Molnar, Thomas: *L'Américanologie*. Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1991. 88.

[8] Molnár Tamás: *Az atlanti kultúra kibontakozása*. Budapest, Kairosz, 2006. 116.

tudásunk sem fejlődhet lényegileg, addig a kereszténység nemcsak megengedi a változást, az új elemek megjelenését (lineáris történelemfelfogásával összhangban), hanem kifejezetten fel is szólítja az embert a világ alakításában való közreműködésre. Ugyanígy a világról való ismereteink növelésére, átalakítására is bátorít, hiszen ez nem érinti az Isten-képet (míg a kereszténység előtti szemléletben, ahol a világot magát tartják részben vagy egészében isteninek, a világról szóló ismeretek változása felidézi annak veszélyét, hogy mindez az istenekről szóló tudásunkra is hatással lehet: akár meg is szűnhet a bennük való hitünk).

Másfelől azonban a kereszténység sajátos vonásai bizonyos veszélyekkel is járnak, ha eredeti kontextusukból önkényesen kiragadva, egyoldalúan eltúlozva veszi őket tekintetbe valaki. A világ deszakralizációja a kereszténység kereteibe illeszkedve csupán annyit jelent, hogy a teremtett dolgok önmagukban nem szentek, így az ember bátran megváltoztathatja, felhasználhatja, a maga szolgálatába állíthatja őket. Arról eközben szó sincs, hogy *bármit* megtehetnénk a világgal, hogy *korlátlan* urai lennénk; hiszen viselkedésünket e vonatkozásban (is) szigorú keretek közé szorítják az isteni eredetű erkölcsi előírások. Ám ha erről megfeledkezünk, és csak azt hangsúlyozzuk, hogy az ember a világ ura, ráadásul uralmunkat korlátlannak véljük, akkor valóban fennáll a veszélye annak, hogy szinte isteni hatalmat tulajdonítunk magunknak, s ebből például a természet vonatkozásában ökológiailag felelőtlen magatartás következhet, társadalmi téren pedig a már említett utópizmus, hiszen abban az illúzióban ringathatjuk magunkat, hogy akár az emberi természet vonásait is tetszésünk szerint alakítgathatjuk. A deszakralizáció emellett a rend korábban említett evilági támaszától is megfoszt minket. Ha a világ nem szent többé, hanem szabadon vizsgálhatjuk és formálhatjuk, és felismerhetjük, hogy nem található benne hierarchikus rend, akkor a kozmosz mintegy kiüresedik, nem tarthatjuk többé isteni modellnek, s így sokkal nehezebb elhinnünk, hogy szellemi síkon mégis csak fennáll valamilyen rend. A társadalom stabilitásához szükséges szakrális alapok így már nélkülözik hagyományos kozmikus alátámasztásukat.

Ezért a kereszténység a pogányságnál, amely „közvetlenül a természettől kap támogatást, erősebben igényli az olyan szimbólumok közvetítő jelenlétét, amelyek a természetfeletti nem látható és nem érinthető valóságát jelenítik meg".[9] Emiatt különösen fontos lenne, hogy a rend másik vallási támaszát, a hagyományos kultuszt megőrizzük a maga állandóságot sugárzó régi szimbólumaival, ünnepélyes külsőségeivel mint a rend, a hierarchia érzéki kifejezőjét. Elsősorban a liturgiának és az egyházművészetnek kellene gondoskodnia erről, ám az utóbbi évtizedekben Molnár Tamás szerint e téren inkább kedvezőtlen folyamatok zajlanak. „Az új egyházi építőművé-

[9] Molnár Tamás: *Pogány kísértés*. Budapest, Kairosz, 2000. 110.

szet, képzőművészet és zene engedményeket tesz az ipari civilizáció szellemének", s emiatt sok hívő elfordul „a túl racionális, prózai és szimbólumok nélküli liturgiától, a zenétől, amely nem teszi emelkedetté, s attól az építészettől, amelyhez hasonlóval az irodaépületekben, gyárakban és funkcionális iskolákban nap mint nap találkozik".[10] Ugyanehhez a jelenségkörhöz tartozik a latin nyelv liturgikus használatának kerülése, a hagyományos papi öltözet elhagyása, a prédikációkban a lelki üdvösséggel kapcsolatos témák helyett profán kérdések tárgyalása.[11] Nagyrészt e jelenségek magyarázzák Molnár Tamás II. vatikáni zsinattal és következményeivel szemben megfogalmazott fenntartásait.

Irodalom: Molnár Tamás könyvei: *Bernanos. His Political Thought and Prophecy.* New York, 1960; *The Decline of the Intellectual.* Cleveland – New York, 1961. (*Az értelmiség alkonya.* Budapest, 1996.); *The Future of Education.* New York, 1961; *The Two Faces of American Foreign Policy.* Indianapolis, 1962; *Africa. A Political Travelogue.* New York, 1965; *L'Afrique du Sud.* Paris, 1966; *South West Africa, the Last Pioneer Country.* New York, 1966; *Spotlight on South West Africa.* New York, 1966; *Utopia, the Perennial Heresy.* Lanham – New York – London, 1967. (*Utópia. Örök eretnekség.* Budapest, 1993.); *Ecumenism or New Reformation?* New York, 1968; *Sartre: Ideologue of Our Time.* New York, 1968; *The Counter-Revolution.* New York, 1969. (*Az ellenforradalom.* Budapest, 2005.); *La gauche vue d'en face.* Paris, 1970; *The American Dilemma, a Consideration of United States Leadership in World.* Potchefstroom, 1971; *Nationalism in the Space Age. Five Lectures Given by Thomas Molnar.* Johannesburg, 1971; *God and the Knowledge of Reality.* New York, 1973. (*A filozófusok istene.* Budapest, 1996.); *L'Animal politique.* Paris, 1974; *Authority and Its Enemies.* New Rochelle, 1976. (*Az autoritás és ellenségei.* Budapest, 2002.); *Le socialisme sans visage. L'avènement du tiers modèle.* Paris, 1976; *Dialogues and Ideologues.* Chicago, 1977; *Christian Humanism. A Critique of the Secular City and Its Ideology.* Chicago, 1978. (*Keresztény humanizmus. A szekuláris államnak és ideológiájának kritikája.* Budapest, 2007.); *Le modèle dèfigurè. L'Amèrique de Tocqueville á Carter.* Paris, 1978; *Politics and the State. The Catholic View.* Chicago, 1980; *Theists and Atheists. A Typology of Non-Belief.* The Hague, 1980. (*Teisták és ateisták: a hitetlenség tipológiája.* Budapest, 2002.); *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande.* Paris, 1982. (*Bennünk lakik-e az Isten?* Budapest, 2002.); *Tiers-Monde. Idéologie, réalité.* Paris, 1982; *L'éclipse du sacré. Discours et réponses.* Alain de Benoist-val közösen. Paris, 1986; *The Pagan Temptation.* Grand Rapids, 1987. (*A pogány kísértés.* Budapest, 2000.); *Twin Powers. Politics and the Sacred.* Grand Rapids, 1988. (*A hatalom két arca. Politikum és szentség.* Budapest, 1992.); *The Church, Pilgrim of Centuries.* Grand Rapids, 1990. (*Az Egyház, évszázadok zarándoka.* Budapest, 1997.); *L'Europe entre parenthéses.* Paris, 1990; *Philosophical Grounds.* New York,

[10] I. m. 124.
[11] I. m. 120.

1991. Későbbi kiadása: *Archetypes of Thought* címen. (*A gondolkodás archetípusai.* Budapest, 2001.); *Az ideális állam kritikája.* Budapest, 1991; *L'americanologie. Le triomphe du modèle planetaire?* Lausanne, 1991; *L'hégémonie libérale.* Lausanne, 1992. (*A liberális hegemónia.* Budapest, 1993. 2001.); *A racionális ember és a mechanizáció kísértése.* Részlet a *Philosophical Grounds* című kötetből. A kötetben: Molnár Tamás munkássága. Bibliográfia. 27–94. Kaposvár, 1992; *The Emerging Atlantic Culture.* New Brunswick, 1994. (*Az atlanti kultúra kibontakozása.* Budapest, 2006.); *A politikai tudomány tananyaga.* Vörösberény, 1994; *Return to Philosophy.* New Brunswick, 1996; *Du mal moderne.* Québec, 1996. (*A modern-kór. Tünetek és ellenszerek. Öt beszélgetés Jean Renaud-val.* Budapest, 2008.); *A modernség politikai elvei.* Budapest, 1998; *Századvégi mérleg. Válogatott írások.* Budapest, 1999; *Moi, Symmaque* és *L'âme et la machine.* Lausanne, 1999. (*Én, Symmachus* és *Lélek és gép.* Budapest, 2000.); *Beszélgetések életről és halálról.* Hankiss Elemérrel közösen. Budapest, 2000; Tóth Zoltán József (szerk.): *Igazság és történelem. Molnár Tamás gondolatainak gyűjteménye.* Budapest, 2000; *Rend és teremtés.* Budapest, 2001; *Teizmus és ateizmus.* Budapest, 2002; *A beszélő Isten. Prof. Molnár Tamással beszélget Járai Judit.* Budapest, 2003; *A jobb és a bal.* Tanulmányok. Budapest, 2004; *Emlékfoszlányok.* Bernard Dumont-nal közösen. Szerk. Király Béla. Budapest, Századvég, 2021. A kötetben még: Molnár Attila Károly, Pető Zoltán és Bernard Dumont tanulmányai; *Visszatekintés.* Budapest, Magyar Szemle Füzetek, 2021.

Róla: Levy, David J.: „Thomas Molnar, 1973". *Modern Age,* Vol. XXXVI. No. 3–4. Summer/Fall, 1982; Allitt, Patrick: *Catholic Intellectuals And Conservative Politics In America 1950–1985.* Ithaca, Cornell University Press, 1993; Williamson, Chilton: *The Conservative Bookshelf. Essential Works That Impact Today's Conservative Thinkers.* New York, Citadel Press, 2004; Szőcs Zoltán: „Itt járt Symmachus. (Dr. Molnár Tamás 1921–2010)". *eredetimiep.hu;* Mezei Balázs: „A gondolkodás bátorsága". *Magyar Nemzet,* 2010. VIII. 17; Cusack, Andrew: „Thomas Molnar, 1921–2010". *andrewcusack.com;* Ayuso, Miguel: „In memoriam Thomas Molnar". *Verbo,* 2010. 487–488. sz.; Dumont, Bernard: „Thomas Molnar (1921–2010)". *Catholica,* 2010. IX. 28. (109. sz.); Frenyó Zoltán (szerk.): *Molnár Tamás eszmevilága.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola – Gondolat, 2010; Turgonyi Zoltán: „Molnár Tamás". *Phronesis,* 4. 2010/1–2. 29–46; Könczöl Miklós: „Próféta a hazájában". *Kommentár,* 2011/6. 111–116; Mezei Balázs: „Molnár Tamás (1921–2010) pályarajza". *Valóság,* 2012/12. 1–13; Mezei, Balazs M.: „Thomas Molnar's Place in American Conservatism". *Modern Age,* Summer 2013; Mezei Balázs: *Lázadás a modernitás ellen. Tanulmányok, beszélgetések, dokumentumok Molnár Tamásról.* Budapest, Kairosz, 2015; Pánczél Hegedűs János: *A rend bástyái. Molnár Tamás politikai filozófiájának alapelvei.* Pécs, Disciplina, 2019; S. Király Béla: „Molnár Tamás francia arcéle". *Magyar Szemle,* 26. 2017/5–6. 63–79; S. Király Béla: „»Sikerült odatenni lábam a csukódó ajtó nyílásába«. In-

terjú Barna Terézzel, Molnár Tamás filozófus asszisztensével". *Hitel,* 2020/7. 61–73; S. Király Béla: „A gyökértelenség korában. Interjú Molnár Tamással". *Valóság,* 2020/12. 1–12. Bernard Dumont interjúja. Ford. S. Király Béla.

ଔ

Livraison 3e Tome I.

LE CONSERVATEUR

Le Roi, la Charte et les honnêtes gens.

Novembre 1818.

Paris

au Bureau du Conservateur, chez le Normant fils, Libraire, rue de Seine N.o 8.